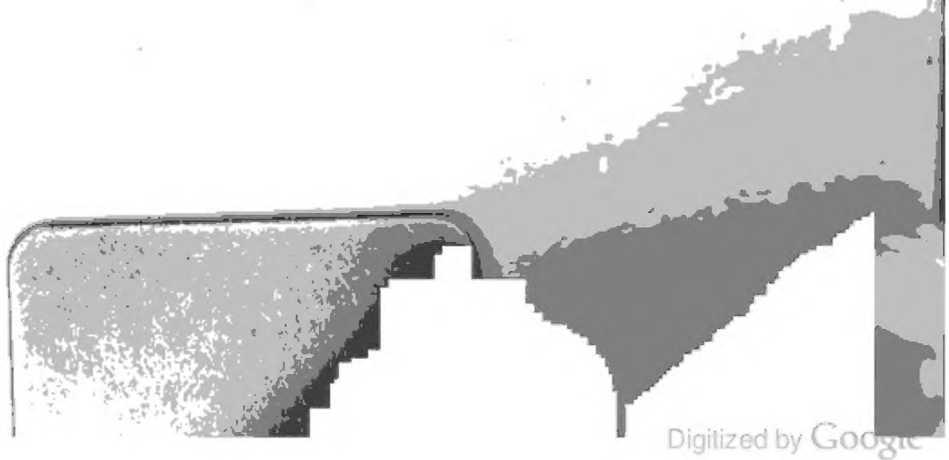
Digitized by Google

Per. 971 e. 102
N.S. 10



Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google

Per. 971 e. 102
N.S. 10

Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google

Zeitschrift

für die

historische Theologie.

In Verbindung

mit der

von **C. F. Illgen** gegründeten

historisch-theologischen Gesellschaft zu Leipzig

herausgegeben

von

Dr. Christian Wilhelm Niedner,

ordentl. Professor der Theologie an der Universität Leipzig.

Sechzehnter Band.

Neue Folge. Zehnter Band.

Leipzig:

F. A. Brockhaus.

1846.

Zeitschrift

für die

historische Theologie.

In Verbindung

mit der

von C. F. Illgen gegründeten

historisch-theologischen Gesellschaft zu Leipzig

herausgegeben

von

Dr. Christian Wilhelm Niedner,

ordentl. Professor der Theologie an der Universität Leipzig.

Jahrgang 1846.

Leipzig:

F. A. Brockhaus.

1846.

Digitized by Google

Inhalt des Jahrganges 1846.

Erstes Heft.

Seite

I. Vorlesung zur akademischen Gedächtniß-Feier Luthers an seinem dreihundertjährigen Todestage am 18. Februar 1846 in der Universitäts-Aula zu Leipzig. Vom Herausgeber 3

II. Ueber einige Denkmäler der königl. Museen zu Berlin, von religionsgeschichtlicher Bedeutung. Ein Vortrag, gehalten im wissenschaftlichen Kunstverein zu Berlin, den 16. Februar 1846, von Ferdinand Piper, Professor der Theologie an der Universität zu Berlin..... 37

III. Victor Cousin über die erste Periode der Scholastik. Dem wesentlichen historischen Inhalte nach mitgetheilt von Dr. Joh. Georg Vitus Engelhardt, Kirchenrath und Professor der Theologie zu Erlangen..... 56

IV. Beiträge zur Geschichte der dänischen Kirche im Mittelalter, nach ungedruckten Urkunden aus den päpstlichen Archiven. Von Dr. Heinrich Nikolaus Clausen, ordentl. Professor der Theologie an der Universität in Kopenhagen..... 134

V. Kirchengeschichtliche Miscellen. Kraftworte aus dem Reformationszeitalter. Mitgetheilt von Dr. theol. Christian Adolph Pescheck, Diakonus in Zittau 166

Zweites Heft.

VI. (I.) Die theologische Doctrin Johann Wycliffe's. Nach den Quellen dargestellt und kritisch beleuchtet von Dr. Ernst Anton Lewald, Kirchenrath und Professor der Theologie zu Heidelberg..... 171

VII. (II.) Einführung und Fortgang der Reformation in Schweden bis auf den Reichstag zu Westerås 1527. Von Dr. ph. Peter Erik Thyselius, Ober-Lehrer der Geschichte an der königlich schwedischen Kriegsakademie 238

VIII. (III.) Der freie Protestantismus im Fürstenthum Anhalt. Eine historische Skizze von Dr. J. C. G. Johannsen, Hauptpastor an der deutschen St. Petri-Kirche in Kopenhagen 269

Drittes Heft.

Seite

IX. Ueber die allmälige Verwandlung der urſprünglichen iſraelitiſchen Staatsverfaſſung in eine Monarchie. Von Guſtav Eduard Müller, Pfarrer in Görlsdorf bei Schönflies in der Neumark. Aus deſſen literariſchem Nachlaſſe 339

X. Ueber den neu-hebräiſchen Begriff כנסת ישראל und die mit ihm verwandten Vorſtellungen. Von Dr. ph. Wolfgang Weſſely, öffentl. Religionslehrer der Iſraeliten an der Univerſität Prag ... 364

XI. Ueber die Chriſtologie des Beryllus von Boſtra. Von Heinrich Otto Friedrich Fock, Licentiat der Theologie und Privatdocent an der Univerſität Kiel 376

XII. Die Lehre des Euſebius von Cäſarea über die Gottheit des Sohnes. Aus der Demonstratio Evangelica dargeſtellt von Dr. ph. Chr. Rud. Wilh. Kloſe, Privatgelehrtem in Hamburg 395

XIII. Das Dogma vom heiligen Geiſt bei den Häretikern des Mittelalters. Dargeſtellt von Dr. Chriſtoph Ulrich Hahn, Diakonus und Director zu Bönnigheim in Württemberg 401

XIV. Luthers Hausrechnung, nebſt zwei Briefen. Aus dem dresdener Staats-Archiv mitgethe lt von Lic. theol. Johann Karl Seidemann, Pfarrer in Eſchdorf bei Dresden 411

XV. Zwei noch ungedruckte Briefe Melanchthons: mit Erläuterungen von Dr. th. Chriſtian Wilhelm Spieker, Superintendent in Frankfurt a. d. O. 425

XVI. Dreizehn ungedruckte Briefe Melanchthons; aus dem Archiv des proteſtantiſchen Seminars zu Straßburg herausgegeben von Dr. th. Carl Schmidt, Profeſſor am proteſt. theol. Seminar in Straßburg 433

XVII. Edelmanns Leben. Nach ihm ſelbſt beſchrieben von Dr. ph. C. Rud. Wilh. Kloſe, Privatgelehrtem in Hamburg 443

XVIII. Verbreitung der evangeliſchen Lehre, ihre Schickſale und Folgen, im Stift Fulda und in den angrenzenden Orten der buchoniſchen Ritterſchaft. Ein Beitrag zur Geſchichte der Reformation von Georg Franz Büff, Paſtor in Völkershauſen bei Vacha im Weimariſchen 470

XIX. Miſcellen 492

A. Mitgetheilt von Eduard Schmid, Pfarrer in Pfiffelbach im Großherzogthum Weimar.

B. Mitgetheilt von Dr. th. Karl Eduard Förſtemann, Profeſſor und Bibliothekar in Halle.

C. Mitgetheilt von Dr. th. C. A. Peſcheck, Diakonus in Zittau.

Viertes Heft.

Seite

XX. Die theologiſche Doctrin Johann Wycliffe's. Nach den Quellen dargeſtellt und kritiſch beleuchtet von Dr. Ernſt Anton Lewald, Kirchenrath und Profeſſor der Theologie zu Heidelberg. (Fortſetzung aus dem 2. Heft von 1846.) 503

XXI. Eckard zum Drübel, ein elſaſſiſcher Landedelmann, als Literator und Beförderer der Reformation aus ſeinen Schriften dargeſtellt von Timotheus Wilhelm Röhrich, Pfarrer zu St. Wilhelm in Straßburg 531

XXII. Die Kirchenſpaltung im Waadtlande. Darſtellung der Thatſachen und Sammlung der Actenſtücke vor und ſeit der Entlaſſung des größern Theils der Paſtoren und Geiſtlichen der Nationalkirche im Waadtcanton im J. 1845. Veröffentlicht durch Ch. Baup, evangeliſchen Prediger, auf Verordnung der Commiſſion, welche durch Beſchluß der Verſammlung von den am 12. Novbr. 1845 zu Lauſanne vereinigten und entlaſſenen Geiſtlichen ernannt worden. Nach dem Franzöſiſchen, mit Anmerkungen, von Dr. ph. und Lic. theol. Ernſt Friedrich Leopold, Gymnaſiallehrer in Bautzen 559

XXIII. Beleuchtung und Widerlegung der Gründe, mit welchen die römiſche Partei die Verfolgungen und Bedrückungen des Proteſtantismus in Schleſien im 17. Jahrhundert vertheidigt. Von Joh. Samuel Eichler, Superintendent zu Raudten in Nieder-Schleſien 653

Digitized by Google

Die hier unterzeichnete Redaction hat sich veranlasst gefunden, ihrerseits das mit der bisherigen Verlagshandlung bestehende Verhältniß aufzulösen. Der Verlag der „Zeitschrift für die historische Theologie" ist von der Handlung F. A. Brockhaus in Leipzig bereitwillig übernommen worden. Die Zeitschrift wird vom Jahrgang 1846 an, in deutschen Lettern statt der lateinischen gedruckt, regelmäßig im Laufe jedes Vierteljahrs erscheinen, nachdem endlich die durch den Tod des Gründers unvermeidlich gewesene Verzögerung beseitigt ist. Der Redacteur selbst wünscht die dem Publikum schuldige Regelmäßigkeit des Erscheinens; um so mehr, da ihm eine Reihe bedeutender Abhandlungen von allgemeinem historisch-theologischen Interesse theils vorliegt, theils zugesagt ist.

Es hat sich überhaupt bisher Alles für das Unternehmen des seeligen Illgen günstig gestellt. Vor allem das hohe Gewicht, welches die Erkenntniß und Betrachtung der religiösen Dinge in ihrer Geschichte durch die Bewegungen der Zeit erhalten hat, fordert zu regster Thätigkeit im historischen Wege uns auf. Die so nothwendigen wie schwierigen Wesens-Fragen der Gegenwart, sie sind nicht durch dogmatische Theologie oder auch durch Philosophie allein ihrer Lösung näher zu führen. Darum lege ich, bei dem hier gegebenen neuen Anlaß, allen wissenschaftlich Gebildeten die uns gemeinsame Sache an's Herz: Förderung unserer Religion im Volk und Staat, durch immer tieferes Erforschen auch ihrer geschichtlichen Entwickelungen unter den Gelehrten. Es bedarf des Zusammenwirkens der Religion-gesinnten und Wissenschaft-gesinnten, ganz besonders auf Grund historisch gegebener und wahr-redender Thatsachen; gegenüber Denen, welche — gleichviel von welchem Standpuncte aus — die Wesentlichkeit scientifischen Erforschens und Begründens für die Religion leugnen oder verkürzen.

Die Zeitschrift wird ganz den Standpunct strenger Wissenschaftlichkeit und reiner Geschichtlichkeit festhalten, und eben hiermit im Dienste der Gegenwart stehen. Der Herausgeber hat diese Ansprache an alle Mitglieder der historisch-theologischen Gesellschaft, wie an alle Freunde der historischen Theologie, um so lieber gerichtet:

je mehr ihn das Vertraun erfreut und geehrt hat, mit welchem so Viele ihm bereits im ersten Jahre seiner Redaction entgegengekommen sind. Er darf dessen gewiß sein, daß auch ferner ihm reiche Zusendungen zugehn werden, durch thätiges Mitwirken für den Zweck der Gesellschaft, deren lebendiges Organ die Zeitschrift sein soll.

Leipzig, 15. Mai 1846.

Dr. C. W. Niedner,
ordentl. Professor der Theologie an der Universität Leipzig.

Indem ich Vorstehendes bestätige, soweit es den Verlag der „Zeitschrift für die historische Theologie" betrifft, habe ich hinzuzufügen, daß dieselbe in vierteljährlichen Heften zu je 10—11 Bogen erscheint und der Ladenpreis des Jahrgangs auf 4 Thlr. festgesetzt ist.

Die Einsendung der Beiträge wird, wo nicht sonderliche Eile vorhanden ist, auf Buchhändlerwege entweder an mich oder an die Redaction erbeten.

Leipzig, 15. Mai 1846.

F. A. Brockhaus.

Die historisch-theologische Gesellschaft zu Leipzig,

im Anfang des Jahres 1846.

Vorsitzender:

Dr. th. Chr. Wilh. Niedner, ord. Prof. d. Theol. in Leipzig.

Gesellschafts-Ausschuß:

Dr. ph. Ernst Gotthelf Gersdorf, Hofrath u. Oberbibliothekar an d. Univ. in Leipzig.

Lic. th. Dav. Joh. Hnr. Goldhorn, Custos d. Univ.-Bibliothek u. Privatdocent d. Theol. in Leipzig.

Dr. th. Theoph. Chr. Adolf Harleß, ord. Prof. d. Theol. in Leipzig.

Lic. th. Wilh. Bruno Lindner, aufferord. Prof. d. Theol. in Leipzig.

Dr. th. Conr. Benj. Meißner, Kirchen- u. Schulrath in Leipzig.

Ordentliche Mitglieder:

Fdr. Kil. Abicht, evangel. Pfarrer in Hochelheim u. Dornholzhausen b. Wetzlar.

Dr. ph. Fr. A. L. Ackermann, Pfarrer in Wittgensdorf b. Chemnitz.

Gotthelf Aug. Adam, Superintendent u. Oberpfarrer in Wurzen.

Heinr. Alberti, Rector d. Lyceums in Schleiz.

Dr. th. Fdr. W. Phil. von Ammon, K. B. Dekan, aufferord. Prof. d. Theol. u. erster Pfarrer an d. Hauptkirche in Erlangen.

Dr. th. Rudolph Anger, aufferord. Prof. d. Theol. in Leipzig.

Christi. Arndt, protest. Pfarrer in Dambach in Mittelfranken.

Carl Hrm. Baltzer aus Meißen, Cand. des Predigtamts.

J. Frz. Ludw. Carl Barthel, Cand. des Predigtamts u. Lehrer in Braunschweig.

Hrm. Bauer, Pastor in Gnadenthal im Kön. Württemberg.

Lic. th. J. Wilh. Baum, aufferord. Prof. am protestant. Seminarium in Straßburg.

Dr. th. Ferd. Christi. Baur, ord. Prof. d. Theol. in Tübingen.

Lic. th. u. Dr. ph. Gustav Baur, Privatdocent u. Repetent b. d. evang.-theol. Facultät in Gießen.

Rev. John Relly Beard, presbyterian. Geistlicher in Manchester.
C. Ado. Beatus, Lehrer am Gymnasium in Gera.
Dr. ph. W. Thd. Mor. Becher, Diak. in Lommatzsch.
Dr. ph. W. Ado. Becker, ord. Prof. der classischen Alterthumswissenschaften in Leipzig.
Dr. th. Jon. Hnr. Trg. Behr, Geh. Kirchenrath u. Superintendent in Gera.
Mor. Aug. Behr, Pfarrer in Trebsen b. Grimma.
Dr. th. Geo. Heinr. Bernstein, ord. Prof. der morgenländ. Sprachen in Breslau.
Aug. Fr. Wilh. Beste, Lehrer an d. westl. Bezirksschule in Braunschweig.
Lic. th. C. W. Joh. Bindemann, ausserord. Prof. d. Theol. u. Unterbibliothekar an der Univ. in Greifswald.
Joh. Hnr. Blaß, Pastor an d. reformirten Gemeinde in Leipzig.
Dr. th. Fdr. Bleek, Consistorialrath u. ord. Prof. d. Theol. in Bonn.
Dr. ph. C. Fdr. Bliedner, Hauptlehrer am Schullehrer-Seminar in Altenburg.
Dr. th. E. Gfr. Ado. Böckel, Geh. Kirchenrath u. Generalsuperintendent in Oldenburg.
Dr. ph. Dagob. E. Fdr. Böckel, Candid. d. Predigtamts, in Halle.
Dr. th. Wilh. Böhmer, Consistorialrath u. ord. Prof. in der evang. theol. Facultät in Breslau.
Fdr. Aug. Börner, Oberpfarrer in Zwenkau bei Leipzig.
Dr. th. Jul. Fdr. Böttcher, dritter Lehrer an der Kreuzschule in Dresden.
Frz. Chr. Boll, Pastor an d. Johanniskirche u. Lehrer an d. Bürgerschule in Neubrandenburg.
Dr. th. Fdr. Aug. Bornemann, Oberpfarrer in Kirchberg.
Dr. th. C. Ferd. Bräunig, Superintendent in Zwickau.
Dr. th. C. Gli. Bretschneider, Director des Oberconsistoriums u. Generalsuperintendent in Gotha.
Dr. ph. Hrm. Brockhaus, ausserord. Prof. d. Sanscrit-Literatur in Leipzig.
Lic. th. C. Hrm. Bruder, Pfarrvicar in Gelenau im sächsischen Erzgebirge.
Geo. Frz. Büff, Pastor in Völkershausen bei Vacha im Großherzogth. Weimar.
Dr. ph. Fdr. Bülau, ord. Prof. der prakt. Philosophie in Leipzig.
Lic. th. u. Dr. ph. E. Phil. Ludw. Calmberg, Prof. am Johanneum in Hamburg.
Lic. th. C. Paul Caspari, Privatgelehrter in Leipzig.
Lic. th. Wilh. Chlebus, Privatdocent d. Theol. in Berlin.

Dr. th. Joh. Clariſſe, ord. Prof. d. Theol. in Leyden.
Dr. th. Heinr. Nic. Clauſen, ord. Prof. d. Theol. in Kopenhagen.
Dr. ph. Jul. Conrad, Rector der Stadtſchule in Königſtein.
Dr. ph. C. Ferd. Crain, Rector u. Prof. des Gymnaſ. in Wismar.
Dr. th. C. Aug. Credner, ord. Prof. in d. evang.-theol. Facultät in Gießen.
Dr. jur. Fdr. Creuzer, Geh. Rath u. emer. Prof. d. alten Literatur in Heidelberg.
Dr. th. Phil. Pet. Cröſsmann, Prof. u. Director d. evang. Predigerſeminars zu Friedberg in Heſſen-Darmſtadt.
Dr. th. Ed. Cunitz, Privatdocent d. Theol. am proteſtant. Seminarium in Straßburg.
Dr. th. Aug. Ferd. Dähne, auſſerord. Prof. d. Theol. in Halle.
Dr. ph. Hrm. Adalb. Daniel, Lehrer am Kön. Pädagogium in Halle.
Dr. th. J. Tr. Leb. Danz, geh. Conſiſtorialrath u. emer. ord. Prof. d. Theol. in Jena.
Dr. th. Frz. Jul. Delitzſch, ord. Prof. d. Theol. in Roſtock.
Dr. ph. Wilh. Dindorf, auſſerord. Prof. d. Literargeſchichte in Leipzig.
Dr. th. Gotthilf Ferd. Döhner, Kirchen- und Schulrath in Zwickau.
Joh. Glo. Dölling, Rector des Gymnaſ. in Plauen.
Dr. th. Joh. Andr. Dorner, Conſiſtorialrath u. ord. Prof. d. Theol. in Königsberg.
W. E. Eberhardi, Diac. in Vacha u. Pfarrer in Unterbreitzbach im Großherz. Weimar.
Dr. th. Ed. Elwert, Pfarrer in Mötzingen im Kön. Württemberg.
Dr. th. J. Geo. Vit. Engelhardt, Geh. Kirchenrath u. ord. Prof. d. Theol. in Erlangen.
Dr. ph. Jon. Albin Engeſtröm, Prof. d. Chemie u. Mineral. in Lund, Paſtor der Gemeinden Hardenberga und Sandby, Präpoſitus des Kirchengebiets von Tornä.
Dr. th. Geo. Hnr. Aug. v. Ewald, ord. Prof. d. Theol. u. der morgenländ. Sprachen in Tübingen.
Dr. ph. Conſt. Carl Falkenſtein, Hofrath u. Oberbibliothekar in Dresden.
Dr. th. Wilh. Faxe, Biſchof in Lund, Prokanzler der daſigen Univerſität.
Lic. th. Joh. Ferd. Fenger, Pfarrer in Liunge b. Soröe in Dänemark.
Dr. th. Ferd. Fdr. Fertſch, Prof. am evangel. Predigerſeminar zu Friedberg in Heſſen-Darmſtadt.
Dr. ph. Gfr. W. Fink, öffentl. Lehrer der Muſik an d. Univ. in Leipzig.
Dr. ph. J. Ludw. Ferd. Flathe, auſſerord. Prof. d. Philoſ. in Leipzig.
Dr. th. Ferd. Flor. Fleck, auſſerord. Prof. der Theol. in Leipzig.

Dr. th. Heinr. Leb. Fleiſcher, ord. Prof. d. oriental. Literatur in Leipzig.
C. Chr. Flor, Pfarrer in Windheim an d. Weſer.
Geo. Rob. Florey, Pfarrer in Lauterbach bei Crimmitzſchau.
Lic. th. Heinr. D. Fdr. Fock, Privatdocent d. Theol. in Kiel.
Dr. th. C. Ed. Förſtemann, Prof. u. Bibliothekar in Halle.
Dr. ph. E. Günth. Förſtemann, Prof. u. Conrector am Gymnaſium in Nordhauſen.
Dr. ph. Alb. Forbiger, Conrector an d. Nicolaiſchule in Leipzig.
Dr. th. Aug. Franke, Landes-Conſiſtorialrath u. erſter evang. Hofprediger in Dresden.
Ludw. Frege, Schloßprediger in Schwedt.
Dr. ph. Mor. Sam. Freyſtadt, iſraelit. Privatgelehrter in Königsberg.
Dr. th. Fdr. Trg. Friedemann, Herz. Naſſ. Oberſchulrath u. Director des Staats-Archivs in Idſtein.
Dr. th. Thd. Fritz, Prof. der Theol. in Straßburg.
Dr. th. Chr. Fdr. Fritzſche, ord. Prof. der Theol. in Halle.
Dr. th. C. Fdr. Aug. Fritzſche, ord. Prof. der Theol. in Gießen.
Dr. th. Otto Fridol. Fritzſche, ord. Prof. der Theol. in Zürich.
Dr. ph. C. Hnr. Frotſcher, Prof., Rector des Gymnaſiums in Freiberg.
Dr. th. Glo. Heinr. Ludw. Fuldner, Prof. u. Vicedirector des Gymnaſiums in Marburg.
Dr. ph. Wilh. Gaß, Licentiat u. Privatdocent der Theol. in Breslau.
Dr. jur. E. Thd. Gaupp, ord. Prof. der Rechte in Breslau.
Dr. th. Joh. Geffcken, Prediger zu St. Michaelis in Hamburg.
Dr. ph. Sam. Rob. Geier, Lehrer an d. latein. Schule des Waiſenhauſes in Halle.
Dr. ph. Erich Guſt. Geijer, reſign. ord. Prof. der Geſchichte zu Upſala, in Stockholm.
Dr. ph. E. Fdr. Gelpke, Prof. der Theol. in Bern.
Dr. ph. Aug. Gfrörer, Bibliothekar in Stuttgart.
Dr. th. J. C. Ludw. Gieſeler, Conſiſtorialrath u. ordentl. Prof. der Theol. in Göttingen.
Lic. th. u. Dr. ph. Rob. D. Gilbert, Diak. in Frankenberg.
Dr. ph. Frz. Volkm. Reinhard Götz, Lehrer an d. Bürgerſchule in Annaberg.
Dr. ph. Jac. Goldenthal, iſraelitiſcher Lehrer.
Dr. ph. Chr. Fdr. v. Gräfe, Staatsrath u. Prof. der altclaſſiſchen Literatur in Petersburg.
Dr. ph. Horſt Ed. Gretſchel, Nachmittagsprediger an der Univerſitätskirche u. Oberlehrer an d. Wendlerſchen Freiſchule in Leipzig.
Dr. th. C. Ludw. Wilib. Grimm, ord. Prof. d. Theol. in Jena.
Dr. th. Fdr. Grimm, Superint. in Markneukirchen im ſächſ. Voigtland.

Dr. th. Chr. Glo. Leb. Großmann, Domherr im Hochstift Meißen, erster ord. Prof. d. Theol., Pastor an d. Thomaskirche u. Superintendent in Leipzig.

Dr. ph. Joh. Gfr. Gruber, geh. Hofr. u. ord. Prof. d. Philos. in Halle.

Dr. th. Carl Grüneisen, Oberhofprediger, Feldpropst u. Oberconsistorialrath in Stuttgart.

Dr. jur. C. Fdr. Günther, Domherr im Hochstift Merseburg, erster Prof. d. Rechte u. Ordinarius der Juristenfacultät in Leipzig.

Dr. jur. Gust. Hänel, Hofrath u. ord. Prof. d. Rechte in Leipzig.

Dr. th. C. Rud. Hagenbach, ord. Prof. d. Theol. in Basel.

Dr. th. Aug. Hahn, Ober-Consistorialrath u. ord. Prof. in d. evang.-theol. Facultät zu Breslau, Generalsuperintendent der Provinz Schlesien.

Dr. ph. Christoph Ulrich Hahn, Diak. u. Director zu Bönnigheim in Württemberg.

Dr. ph. Ferd. Hand, Geh. Hofrath u. Prof. der griechischen Literatur in Jena.

Dr. th. Aug. Gfr. Hanke, Superintendent in Grimma.

Jul. Hartmann, Decan u. Stadtpfr. in Aalen im Kön. Württemberg.

Dr. th. C. Aug. Hase, Geh. Kirchenrath u. ord. Prof. d. Theol. in Jena.

Dr. ph. Fdr. Chr. Aug. Hasse, ord. Prof. d. histor. Hülfswissenschaften in Leipzig.

Dr. th. Fdr. Rud. Hasse, ausserord. Prof. d. Theol. in Bonn.

Dr. ph. Mor. Haupt, ord. Prof. d. deutschen Sprache u. Literatur in Leipzig.

Dr. ph. Ferd. Hauthal, Privatgelehrter in Berlin.

Urban Heberle, Diaconus in Blaubeuern.

Mor. Wilh. Heffter, Prof. u. Prorector des Gymnas. in Brandenburg an d. Havel.

Lic. th. Fdr. Ado. Heinichen, Prorector d. Gymnas. in Zwickau.

J. Wilh. Heinicke, Director des Gymnas. zu Rastenburg in Ostpreußen.

C. Wilh. Hellmuth, Pfarrer in Niederseifersdorf in d. Oberlausitz.

C. Fdr. Hempel, Kirchenrath u. Pastor in Stünzhayn bei Altenburg.

Fdr. Jul. Hempel, Pfarrersubstitut in Stünzhayn bei Altenburg.

Dr. th. Wessel Alb. van Hengel, ord. Prof. d. Theol. in Leyden.

Dr. th. E. Ludw. Theod. Henke, ord. Prof. d. Theol. u. Bibliothekar in Marburg.

Dr. th. C. Wilh. Hering, Superintendent in Großenhayn.

Dr. ph. Chr. Glo. Herzog, Schulrath u. Director des Rutheneums in Gera.

Lic. th. Joh. Jac. Herzog, ord. Prof. an d. Akademie zu Lausanne.

Dr. th. Hrm. Heſſe, ord. Prof. d. Theol. in Gießen.
Wenz. Procop Hlina, Pfarrer in Rückmarsdorf bei Leipzig.
Arn. C. Conr. Hölty, Superintendent in Lüneburg.
Fdr. Hrm. Höring, Cand. des Predigtamtes, in Wurzen.
Dr. th. Abr. des Amorie van der Hoeven, Prof. d. Theol. am Remonſtranten-Seminar in Amſterdam.
Dr. Abr. des Amorie van der Hoeven d. jüng., Pred. der Remonſtranten-Gemeinde in Boskoop in Südholland.
Dr. th. Andr. Gli. Hoffmann, geh. Kirchenrath u. erſter ord. Prof. d. Theol. in Jena.
Aug. Fdr. Holſt, Pfarrer in Oederan.
Dr. ph. Rud. Holzapfel, Oberlehrer am Realgymnaſium in Berlin.
Lic. th. Fdr. Aug. Holzhauſen, Privatdoc. d. Theol. in Göttingen.
Dr. th. C. Bernh. Hundeshagen, ord. Prof. d. Theol. in Bern.
Dr. th. Hrm. Hupfeld, Conſiſtorialrath u. Prof. d. Theol. in Halle.
Fdr. Ado. Huth, Pfarrer in Delitz bei Weißenfels.
Dr. ph. J. Ed. Huther, Lehrer am Gymnaſium in Schwerin.
Lic. th. C. Reinhold Jachmann, akad. Lehrer in Königsberg.
Dr. ph. Fdr. Jacobs, geh. Hofrath, Director der Herzogl. Bibliothek u. des Münzkabinets in Gotha.
Dr. jur. Heinr. Fdr. Jacobſon, ord. Prof. d. Rechte in Königsberg.
Dr. ph. J. Chriſti. Jahn, akad. Privatdocent u. Conrector der Thomasſchule in Leipzig.
Dr. th. Leb. Sigism. Jaspis, Stadtprediger in Dresden.
Dr. ph. Fdr. Ludw. Jeſchar, Lehrer an d. Realſchule in Leipzig.
Dr. th. J. Chriſti. Gottberg Johannſen, Hauptpaſtor an der deutſchen St. Jacobi-Kirche zu Kopenhagen.
Mor. Aug. Jurke, Privatgelehrter in Berlin.
Dr. th. C. Wilh. Juſti, Oberconſiſtorial- u. Regierungsrath, ord. Prof. d. Theol. u. Superintendent in Marburg.
Hnr. Jul. Kämmel, Subrector am Gymnaſium in Zittau.
Dr. th. J. E. Rud. Käuffer, Landes-Conſiſtorialrath u. evang. Hofprediger in Dresden.
Dr. th. Gli. Ph. Chr. Kaiſer, Conſiſtorialrath u. ord. Prof. d. Theol. in Erlangen.
Dr. th. Chr. Hrm. Andr. Kalkar, Oberlehrer an der Kathedralſchule zu Odenſe in Dänemark.
Jul. E. Kauferſtein, Diakonus in Wurzen.
E. Fdr. Keller, Decan u. evang. Pfarrer in Idſtein.
Lic. th. Pet. Chriſti. Kierkegaard in Kopenhagen.
Dr. jur. C. Theod. Kind, Aſſeſſor der Juriſtenfacultät in Leipzig.

Joh. Kirchhofer, Prof. d. Theol. u. Diakonus an St. Johann in Schaffhausen.

Dr. th. Melch. Kirchhofer, Consistorialrath u. Pfarrer zu Stein am Rhein.

Dr. th. Carl Kirchner, Rector u. Prof. d. Landesschule in Pforte.

Dr. th. Nic. Chr. Kist, ord. Prof. d. Theol. in Leyden.

Dr. ph. Gust. Klemm, Bibliothekar an d. Kön. öff. Bibliothek in Dresden.

Dr. th. Chr. Gfr. Klinkhardt, Archidiakonus zu S. Thomä in Leipzig.

Dr. ph. Geo. Heinr. Klippel, Rector des Domgymnas. in Verden.

Dr. ph. C. Rud. W. Klose, Privatgelehrter in Hamburg.

Dr. ph. Thd. Fdr. Kniewel, Archidiakonus an der Marienkirche in Danzig.

Dr. th. Aug. Knobel, ord. Prof. in der evang.-theol. Facultät in Gießen.

Dr. th. W. Hnr. Doroth. Ed. Köllner, aufserord. Prof. d. Theol. in Göttingen.

Dr. th. Fdr. Burch. Köster, Consistorialrath in Stade.

Dr. th. Fdr. Aug. Köthe, Consistorialrath u. Superintendent in Allstädt.

Dr. th. J. Gfr. Ludw. Kosegarten, ord. Prof. d. Theol. in Greifswald.

Dr. th. Fdr. C. Kraft, Prof. u. Director des Johanneums in Hamburg.

Lic. th. Aug. W. Krahmer, Privatgelehrter in Moscau.

Dr. th. Aug. Ludw. Glo. Krehl, Canonicus in Zeitz, Universitätsprediger u. ord. Prof. d. Theol. in Leipzig.

Dr. ph. J. Gli. Kreyßig, Prof. an d. Landesschule St. Afra in Meißen.

Dr. ph. J. Cph. Kröger, Vorsteher der höhern Töchterschule in Hamburg.

Dr. ph. Jul. Steph. Krone, Privatgelehrter in Wien.

Ludw. Krüger, Lehrer am Braunschen Unterrichtsinstitute in Dessau.

Dr. ph. C. Hrm. Fdr. v. Kruse, Staatsrath u. ord. Prof. d. Geschichte in Dorpat.

Lic. th. C. Gust. Küchler, aufserord. Prof. d. Philos. u. Diakonus zu St. Thomä in Leipzig.

Dr. ph. C. Fdr. Ludw. Kühner, Prof. u. Rector d. Progymnas. u. d. Realschule in Saalfeld.

Dr. ph. C. Gust. Andr. Kuhlmey, Lic. d. Theol. u. Oberlehrer am Cöllnischen Gymnasium in Berlin.

Dr. ph. W. Ado. Lampadius, Subdiaconus an der Neukirche in Leipzig.

Dr. ph. J. Fdr. Lang, Pfarrer in Ottendorf bei Chemnitz.

Dr. ph. Gust. Ado. Lange, Pfarrer in Belgershain bei Grimma.

Dr. th. Joh. Lobeg. Ferd. Lange, ord. Prof. d. Theol. in Jena.

Geo. Lau, Compastor in Hattstedt u. Schobüll bei Husum.

Heinr. Ado. Ludw. Legler, Cand. des Predigtamts.
Dr. th. J. Ludw. C. Lehnerdt, Consistorialrath, ord. Prof. d. Theol., Superint. u. Pfarrer an d. Altstädtischen Kirche in Königsberg.
J. Chr. Leidenroth, Tertius an der Klosterschule in Roßleben.
Dr. th. Cäsar v. Lengerke, ord. Prof. der morgenl. Sprachen in Königsberg.
Dr. th. Glo. Ed. Leo, Consistorialrath u. Superint. in Waldenburg.
Lic. th. E. Fdr. Leopold, ord. Lehrer an d. Gymnasium in Bautzen.
Fdr. Aug. Leschke, Pfarrer in Waltersdorf b. Zittau.
Dr. th. E. Ant. Lewald, Kirchenrath u. Prof. d. Theol. in Heidelberg.
Dr. ph. C. Heinr. Adelb. Lipsius, dritter Lehrer an d. Thomasschule in Leipzig.
Geo. Chr. Fdr. Lisch, Großherzogl. Mecklenburg. Archivar u. Regierungs-Bibliothekar in Schwerin.
Dr. ph. Ed. W. Löhn, Schloß- u. Stadtprediger in Hohnstein b. Stolpen.
Lic. th. C. Hnr. Ed. Lommatzsch, Prof. am Predigerseminarium in Wittenberg.
Chr. Fdr. Lorenz, Pfarrer in Knippelsdorf b. Dahme.
Dr. ph. Heinr. Luden, Geh. Hofrath u. ord. Prof. d. Geschichte in Jena.
Dr. th. Gfr. Chr. Fdr. Lücke, Abt von Bursfelde, Consistorialrath u. ord. Prof. d. Theol. zu Göttingen.
Dr. ph. Finn Magnusen, wirkl. Etatsrath, Prof. u. geh. Archivar in Kopenhagen.
Dr. ph. Hans Ferd. Maßmann, ord. Prof. in d. philos. Facultät in München, jetzt in Berlin.
Lic. th. Frz. Jos. Val. Dominic. Maurer, Pfarrer in Obertürkheim im Kön. Württemberg.
Dr. th. C. Hnr. Wilh. Meißner, Diakonus zu St. Thomä in Leipzig.
Dr. ph. J. Fdr. Ludw. Thd. Merzdorf, Bibliothekssecretär in Oldenburg.
Mor. Meurer, Pfarrer in Cahlenberg im sächs. Erzgebirge.
Max. Meyer, Pfarrer in Männedorf am Zürichersee.
Dr. th. Heinr. Middeldorpf, Consistorialrath u. ord. Prof. in der evang.-theol. Facultät zu Breslau.
Dr. ph. Joh. Aug. Glo. Möbius, Cand. des Predigtamtes, Privatlehrer in Lommatzsch.
Dr. ph. J. Heinr. Möller, herzogl. Archivrath u. Bibliothekar in Gotha.
Dr. ph. E. Aug. Mücke, Nachmittagspred. an d. Universitätskirche u. Lehrer an d. Freischule in Leipzig.
Fdr. Aug. Mücke, Pfarrer in Schrebitz b. Mügeln.
Dr. th. Jul. Müller, Consistorialrath u. ord. Prof. d. Theol. in Halle.

Dr. th. Corn. Müller, Prof. am Johanneum in Hamburg.
Dr. th. Jac. Pet. Mynſter, Biſchof von Seeland, in Kopenhagen.
Dr. ph. Em. W. Rob. Naumann, ordentl. Lehrer an d. Nicolaiſchule u. Bibliothekar an d. Stadtbibliothek in Leipzig.
Dr. ph. Wilh. Naumann, Oberkatechet an d. Peterskirche in Leipzig.
Dr. ph. Chr. Gotthold Neudecker, Conrector u. erſter Lehrer an d. höhern Bürgerſchule in Gotha.
Dr. ph. C. Fdr. Neumann, ord. Prof. in der philoſ. Facultät in München.
Dr. jur. Alfr. Barthol. Guſt. Nicolovius, auſſerord. Prof. d. Rechte in Bonn.
Dr. th. Hrm. Ag. Niemeyer, ord. Prof. d. Theol. u. Director der Franckeſchen Stiftungen in Halle.
Dr. th. C. Imm. Nitzſch, Oberconſiſtorialrath u. ord. Prof. d. Theol. in Bonn.
Dr. ph. C. Fdr. Aug. Nobbe, auſſerord. Prof. der Philoſ. u. Rector der Nicolaiſchule in Leipzig.
E. v. Noſtiz, Hof- und Juſtizrath in Dresden, Domherr im Hochſtift Meißen.
Dr. ph. Fdr. Max. Oertel, dritter Prof. an d. Landesſchule in Meißen.
Dr. ph. J. C. Theod. Otto, Baccal. theol. in Jena.
C. Theod. Pabſt, Director des Gymnaſ. in Arnſtadt.
Geo. Theod. Pagon, Lehrer am Waiſenhauſe der Inſel Aegina.
Dr. th. C. Fdr. W. Paniel, Paſtor zu St. Ansgarii in Bremen.
Dr. ph. Jul. Leop. Paſig, Diakonus in Waldenburg.
Dr. th. Heinr. Eberh. Glo. Paulus, geh. Kirchenrath u. emer. ord. Prof. d. Theol. in Heidelberg.
Dr. th. Ludw. Pelt, ord. Prof. d. Theol. in Kiel.
Dr. th. Chr. Ado. Peſcheck, erſter Diak. zu St. Johannis in Zittau.
Ed. Gli. Perthel, Bacc. d. Theol. u. Diak. in Meuſelwitz im Altenburgiſchen.
Dr. ph. Jul. Heinr. Petermann, auſſerord. Prof. d. Philoſ. in Berlin.
Dr. th. Gfr. Erdm. Petri, Kirchen- u. Schulrath in Bauzen.
Dr. ph. Sam. Fdr. Erdm. Petri, Kirchen- u. Conſiſtorialrath, Prof. u. evang. Prediger in Fulda.
C. Heinr. Ludw. Piſchon, Prediger bei der St. Petri-Gemeinde in Burg bei Magdeburg.
Dr. ph. Frz. Rob. Polſter, Cand. des Predigtamts, in Potſchappel b. Dresden.
Dr. ph. E. Fdr. Poppo, Director d. Gymnaſiums in Frankfurt a. d. O.
Dr. ph. Paul Ant. Fedor Conſt. Poſſart, Profeſſor, jetzt in Zielenzig.

Fdr. Wilh. Prange, Paſtor zu St. Petri u. Pauli in Eisleben.
Dr. jur. Ludw. Puttrich, Advocat in Leipzig.
Fdr. Mor. Putzer, Cand. des Predigtamts.
Dr. ph. C. Chriſti. Rafn, wirkl. Etatsrath u. Prof. in Kopenhagen.
Geo. Rathgeber, Secretär an d. Herzogl. Bibliothek u. d. Münzkabinet in Gotha.
Aug. W. Ratz, Pfarrer in Neunheilingen in Thüringen.
Dr. ph. C. v. Raumer, ord. Prof. der Naturgeſchichte in Erlangen.
Dr. th. E. Rud. Redepenning, ord. Prof. d. Theol. in Göttingen.
Dr. th. Guſt. Mor. Redslob, Prof. am akad. Gymnaſ. in Hamburg.
Dr. th. Fdr. Wilh. Rettberg, ord. Prof. d. Theol. in Marburg.
Dr. ph. Hrm. Reuchlin, Pfarrer in Pfrondorf b. Tübingen.
Dr. th. Ed. Reuß, ord. Prof. d. Theol. in Straßburg.
Dr. th. Heinr. Reuterdahl, Dompropſt u. erſter Prof. d. Theol. in Lund.
Dr. th. Fdr. Heinr. Rheinwald, Prof. in Berlin.
Lic. th. Heinr. Rhode, Diviſionsprediger in Breslau.
Leendert Joh. van Rhyn, Director der chriſtlichen Miſſionen auf d. Niederländ. Beſitzungen in Indien.
Dr. jur. Aemil Ludw. Richter, ord. Prof. d. Rechte in Berlin.
C. Chr. Ernſt Richter, Privatgelehrter in der Schweiz.
W. Fdr. Rinck, Pfarrer in Grenzach bei Lörrach im Großherz. Baden.
Dr. th. Ed. Robinſon, Prof. d. Theol. zu New-York in Nordamerika.
Dr. th. Em. Rödiger, ord. Prof. d. oriental. Literatur in Halle.
Dr. th. J. Fdr. Röhr, Vicepräſident des Oberconſiſtoriums, Oberhofprediger u. Generalſuperintendent in Weimar.
Timoth. Wilh. Röhrich, Pfarrer zu St. Wilhelm in Straßburg.
Dr. th. Rich. Rothe, Kirchenrath, ord. Prof. d. Theol. u. Univerſitätsprediger in Heidelberg.
Dr. th. Hrm. Joh. Royaards, ord. Prof. d. Theol. in Utrecht.
Dr. th. Andr. Glo. Rudelbach, in Kopenhagen.
Aug. Hrm. Eberh. Rühle, Pfarrer in Pfannenſtiel im ſächſ. Erzgebirge.
Dr. th. Iſaak Ruſt, Conſiſtorialrath u. evangel. Pfarrer in Speier.
Dr. ph. Joſeph Levin Saalſchütz, Religionslehrer d. iſraelit. Gemeinde in Königsberg.
Dr. th. C. Heinr. Sack, Conſiſtorialrath u. ord. Prof. d. Theol. in Bonn.
Ghe. H. Salzmann, Pfarrer in Hartmannsdorf im ſächſ. Erzgebirge.
C. Wilh. Rob. Satlow, Pfarrer in Leubnitz b. Plauen.
Dr. ph. J. Chr. El. Sauerteig, Archidiakonus zu Eisfeld in Franken.
Thom. Sawyer, Geiſtlicher zu New-York in Nordamerika.

C. Heinr. Schanze, Cand. d. Predigtamts.
Dr. ph. C. Wilh. Schiebler, Pfarrer in Obersdorf b. Eisleben.
J. Gli. Schiefer, Pfarrer in Flöha im sächs. Erzgebirge.
Dr. ph. C. Aug. Schirlitz, Director d. Gymnas. in Nordhausen.
W. Ghe. Schirlitz, Lehrer am Gymnas. zu Stargard in Pommern.
Jul. Schladebach, Conrect. an d. höh. Knabenschule zu Garz in Pommern.
Dr. th. Mor. Fd. Schmaltz, Hauptpastor an d. Jacobikirche in Hamburg.
Dr. th. Carl Schmidt, Prof. am protest. theol. Seminar in Straßburg.
Dr. th. Glo. Chr. Schmidt, Pastor zu St. Afra in Meißen.
Dr. th. Gust. Schmidt, Consistorialrath u. Superintendent in Greiz.
Ludw. Jul. C. Schmitt, zweiter Pfarrer an der reformirten Universitäts- und Stadtkirche in Marburg.
Glo. Hnr. Schnabel, Pfarrer zu Tettau im Schönburgischen.
Dr. th. Mthi. Schneckenburger, ord. Prof. d. Theol. in Bern.
Ludw. Schneegans, Advocat, Archivar u. zweiter Stadtbibliothekar in Straßburg.
Dr. ph. Joh. Gfr. Schneider, Katechet an d. Peterskirche in Leipzig.
Dr. ph. C. Ph. Chr. Schönemann, Bibliothekar in Wolfenbüttel.
Aug. Chr. Scholl, Pastor in Falken b. Eisenach.
Dr. ph. Thd. Hilm. Schreiter, Subrector am Gymnas. in Rendsburg.
Dr. th. Carl Aug. Frdr. Schröder, Oberdomprediger u. erster Prof. an der Ritterakademie in Brandenburg.
Dr. th. Joh. Heinr. Schröder, ord. Prof. in der philos. Facultät u. Oberbibliothekar in Upsala.
Dr. th. Dav. Schulz, Consistorialrath u. erster Prof. in d. evang.-theol. Facultät zu Breslau.
Dr. ph. Chr. Fd. Schulze, Hofrath u. Prof. am Gymnas. in Gotha.
Dr. ph. Ado. Mor. Schulze, Director der Bürgerschulen in Gotha.
Max. Fd. Schulze, Pfarrer in Gröbern b. Meißen.
Dr. th. Chr. Hnr. Schumann, Superint. in Annaberg.
Dr. ph. Mor. Ghi. Schwartze, ausserord. Prof. der coptischen Sprache u. Literatur in Berlin.
Dr. th. J. C. Ed. Schwarz, Geh. Kirchenrath, ord. Prof. d. Theol. u. Superintendent in Jena.
Lic. th. Joh. Carl Seidemann, Pfarrer in Eschdorf b. Dresden.
Ludw. Fdr. W. Seinecke, Cand. des Predigtamts, in Stan b. Hameln.
Dr. th. Fdr. Chr. Wilh. Carl Sell, Prof. am evang. Predigerseminar zu Friedberg in Hessen-Darmstadt.
Gerh. Hnr. van Senden, Pred. in Zwoll in Holland.
Dr. ph. Heinr. Sengelmann, Cand. des Predigtamts in Hamburg.
Dr. ph. Gust. Seyffarth, ausserord. Prof. der Archäologie in Leipzig.

Dr. th. Fdr. D. Siebenhaar, Superintendent in Penig.
Dr. th. Fdr. Ludw. Sieffert, Conſiſtorialrath u. ord. Prof. d. Theol. in Königsberg.
Dr. th. C. Chr. Fdr. Siegel, Paſtor zu St. Nicolai in Leipzig.
Dr. ph. Ludw. Aug. Simſon, Licentiat u. Privatdocent d. Theol. in Königsberg.
Dr. ph. Ely Smith, Miſſionar der nordamerik. Miſſionsgeſellſchaft in Boſton, zu Beirut in Syrien.
Dr. th. Chr. Wilh. Spieker, Prof. u. Superintendent in Frankfurt a. d. O.
Dr. ph. Joh. Gfr. Stallbaum, auſſerord. Prof. an d. Univ. u. Rector der Thomasſchule in Leipzig.
Dr. ph. Chr. Fdr. Glo. Starke, Director des Gymnaſ. in Neuruppin.
Fdr. A. William Steglich, Director d. Frhrl. v. Fletſcherſchen Schullehrerſeminars in Dresden.
C. Aug. Stehfeſt, Diac. an d. Laurentiuskirche in Crimmitzſchau.
Dr. ph. Guſt. Ado. Harald Stenzel, geh. Archivrath u. ord. Prof. der Geſchichte in Breslau.
Hrm. Steubing, Pred. in Montabaur im Naſſauiſchen.
Dr. th. Joh. Guſt. Stickel, ord. Prof. d. Theol. in Jena.
Dr. ph. Ado. Stieren, Lic. u. Privatdocent der Theol. in Jena.
Gerh. Chryno Hrm. Stip, Privatgelehrter in Berlin.
Moſes Stuart, Prof. d. Theol. zu Andover in Nordamerika.
Chr. Fdr. Supe, aus Gera, Cand. des Predigtamts.
Dr. th. Eſaias Tegnér, Biſchof zu Wexiö in Schweden.
Dr. ph. Amadeus Tempel, Subdiaconus zu St. Nicolai in Leipzig.
Dr. th. C. Gfr. W. Theile, ord. Prof. d. Theol. in Leipzig.
Lic. th. O. Thenius, Diaconus u. Garniſonpred. in Neuſtadt-Dresden.
Dr. th. J. C. Thilo, Conſiſtorialrath u. ord. Prof. d. Theol. in Halle.
Dr. th. Fdr. Aug. Deoſidus Tholuck, Conſiſtorialrath u. Prof. in Halle.
Dr. th. Lobeg. Fdr. Conſt. Tiſchendorf, auſſerord. Prof. d. Theol. in Leipzig.
Dr. ph. Fdr. W. Tittmann, Cand. des Predigt- und des höhern Schulamts, in Jena.
Dr. ph. Ludw. Troß, Prof. u. Oberlehrer am Gymnaſ. in Hamm.
Dr. th. Fdr. Tuch, ord. Prof. d. Theol. in Leipzig.
Dr. th. Aug. Detl. Chr. Tweſten, Oberconſiſtorialrath u. ord. Prof. d. Theol. in Berlin.
Dr. ph. C. Wilh. Aug. Uhlmann, Cand. des Predigtamts.
Dr. th. Fdr. Glo. Uhlemann, auſſerord. Prof. d. Theol. an d. Univ. u. Prof. am Friedrich-Wilhelms-Gymnaſ. in Berlin.
Dr. ph. Fdr. Aug. Ukert, Hofrath u. Oberbibliothekar in Gotha.

Dr. th. Carl Ullmann, Geh. Kirchenrath u. ord. Prof. d. Theol. in Heidelberg.

Dr. th. Fdr. Wilh. Carl Umbreit, Geh. Kirchenrath u. ord. Prof. d. Theol. in Heidelberg.

Lic. th. u. Dr. ph. Wilh. Jul. Vetter, Subrector des Gymnaſ. zu Luckau in der Niederlauſitz.

Dr. ph. Aug. Jul. Hrm. Vogel, Lehrer an d. Rathsfreiſchule in Leipzig.

C. Glo. Vogel, Paſtor in Langenleuba-Oberhayn b. Penig.

Dr. jur. Joh. Voigt, Geh. Regierungsrath, ord. Prof. d. Geſchichte u. Director des K. Archivs in Königsberg.

Dr. ph. J. Ernſt Volbeding, reſign. Superintendent zu Herzberg, in Leipzig.

Dr. jur. Wilh. Wachsmuth, ord. Prof. der Geſchichte in Leipzig.

C. Bruno Wagner, Pfarrſubſtitut in Ebersdorf b. Chemnitz.

Ehreg. Fdr. Wagner, Pfarrer in Eppendorf b. Freiberg.

Lic. th. Fdr. L. W. Wagner, Pfarrer in Gräfenhauſen b. Darmſtadt.

Julius Wagner, Superintendent u. Oberpfarrer in Ronneburg.

Dr. th. Chr. Abr. Wahl, Kirchen- u. Schulrath in Dresden.

Dr. ph. Joh. C. Fdr. Waldau, Lehrer an d. Armenſchule u. ordin. Pred. an d. Univerſitätskirche in Leipzig.

Robert Wallace, Prof. d. Theol. am New-College in Mancheſter.

Dr. ph. Aug. Hm. Walter, Katechet an der Peterskirche in Leipzig.

Dr. th. Heinr. Ware, Prof. d. Theol. an d. Harwards-Univerſität zu Cambridge bei Boſton in Nordamerika.

Dr. th. Aug. Fdr. Victor von Wegnern, Pfarrer in Bartenſtein bei Friedland.

Dr. th. Jul. Aug. Ludw. Wegſcheider, ord. Prof. d. Theol. in Halle.

Dr. ph. C. Ed. Weicker, Diac. zu St. Johannis in Chemnitz.

Ulr. Wold. Weineck, Pfarrer in Döbeln.

Chr. Geo. Fdr. Weiſe, Paſtor in Wansleben u. Amsdorf b. Halle.

Dr. th. Chr. Hrm. Weiße, ord. Prof. d. Philoſophie in Leipzig.

Dr. ph. Wolfg. Weſſely, öffentl. Religionslehrer der Iſraeliten in Prag.

Ign. Heinr. Freiherr von Weſſenberg in Conſtanz.

J. Chr. H. Weſſer, Pfarrer in Triebes im Reußiſchen.

Dr. th. W. Mt. Leb. de Wette, ord. Prof. d. Theol. in Baſel.

Dr. ph. J. Gfr. Wetzſtein, Privatgelehrter in Leipzig.

Dr. th. Guſt. Fdr. Wiggers, Conſiſtorialrath u. ord. Prof. d. Theol. in Roſtock.

Dr. th. Jul. Wiggers, auſſerord. Prof. d. Theol. in Roſtock.

Dr. th. Geo. Bened. Winer, Domherr im Hochſtift Meißen, Kirchenrath u. ord. Prof. d. Theol. in Leipzig.

C. Ernſt Wittig, Conſiſtorialrath u. Archidiakonus in Gera.
Dr. ph. Gfr. A. Bened. Wolff, Prof. an d. Landesſchule zu Pforte.
Dr. ph. W. Bernh. Würkert, Nachmittagsprediger an d. Univerſitätskirche in Leipzig.
Dr. ph. Ferdin. Wüſtenfeld, Prof. d. morgenl. Sprachen in Göttingen.
Dr. ph. Fdr. Mor. Ziegler, Unterprediger in Saalburg im reußiſchen Voigtlande.
Dr. th. Cph. Ziemſſen, Conſiſtorialrath u. Superintendent in Stralſund.
Dr. ph. Mor. Alex. Zille, ordin. Prediger an d. Univerſitätskirche in Leipzig.
Dr. th. Carl Zimmermann, Hofprediger in Darmſtadt.
Dr. ph. Ferd. Fdr. Zuckſchwerdt, Pfarrer in Falkenhain b. Wurzen.
Dr. th. Ferd. Fdr. Zyro, ord. Prof. d. Theol. in Bern.

Ehren-Mitglieder.

Dr. ph. Joſeph Nic. Benj. von Abrahamſon, wirkl. General-Kriegscommiſſar in Kopenhagen.
Dr. th. Cph. Fdr. von Ammon, Vicepräſident des evangel. Landesconſiſtoriums, geh. Kirchenrath u. evang. Oberhofprediger, in Dresden.
Edu. von Broizem, Kreisdirector in Leipzig u. Regierungs-Bevollmächtigter f. d. Univ.
Dr. med. J. Chr. A. Clarus, Geh. Medicinalrath u. ord. Prof. der Klinik in Leipzig.
Victor Couſin, Mitglied des Staatsraths, in Paris.
Dr. th. J. Heinr. Bernh. Dräſecke, evang. Biſchof, jetzt in Potsdam.
Dr. th. Heinr. C. Abr. Eichſtädt, Geh. Hofrath, Senior der Univerſität u. ord. Prof. in Jena.
Dr. th. Rulemann Fdr. Eylert, evang. Biſchof u. Hofpred. in Potsdam.
Dr. ph. Joh. Paul von Falkenſtein, Kön. Sächſ. Staatsminiſter des Innern, in Dresden.
Dr. th. Fr. Mich. Franzén, Biſchof von Hernöſand.
Dr. th. Gerh. Friederich, Conſiſtorialrath u. evangel. Prediger an der Weißfrauenkirche in Frankfurt am Main.
Dr. Divin. Thom. Gaisford, Dechant d. Chriſtkirche u. Prof. in Oxford.
François Guizot, Miniſter des Auswärtigen, in Paris.
Joſ. von Hammer-Purgſtall, k. k. wirkl. Hofrath, in Wien.
Dr. ph. Jac. Gråberg af Hemſö, Großherz. Tosk. Kämmerer u. Oberbibliothekar in Florenz.
Dr. jur. Friedr. Hänel, Oberappellationsrath in Dresden.
Dr. th. Joh. Gfr. Jac. Hermann, ord. Prof. der Beredtſamkeit u. der Dichtkunſt, Senior der Univerſität in Leipzig.

Dr. jur. Fdr. Alb. von Langenn, Kön. Sächs. wirkl. geheimer Rath u. Mitglied des Gesammt-Ministeriums, in Dresden.

Dr. jur. Bernh. Aug. von Lindenau, Kön. Sächs. wirkl. geh. Rath u. Staatsminister, jetzt in Altenburg.

Dr. ph. Chr. Aug. Lobeck, geh. Regierungsrath u. ord. Prof. d. alten Literatur in Königsberg.

Joh. Sig. von Mösting, Kön. Dänischer geh. Staatsminister, in Kopenhagen.

Dr. th. Aug. Neander, Oberconsistorialrath u. ord. Prof. d. Theol. in Berlin.

Dr. th. Dan. Amad. Neander, evangel. Bischof u. Oberconsistorialrath, Propst zu Cölln an d. Spree u. Generalsuperintendent der Provinz Brandenburg.

Dr. th. Jacob Neumann, Bischof d. Stifts Bergen in Norwegen.

Dr. jur. Geo. Heinr. Pertz, Geh. Regierungsrath u. Oberbibliothekar in Berlin.

Hnr. K. Fdr. Peucer, Präsident d. Oberconsistoriums in Weimar.

Dr. jur. Christoph v. Rommel, Geh.-Rath u. Director d. Haus- und Staats-Archivs in Cassel.

Dr. med. Ghi. Heinr. von Schubert, Hofrath u. ord. Prof. der Naturgeschichte in München.

Dr. th. Glo. Leb. Schulze, Geh. Kirchen- u. Schulrath in Dresden.

Dr. th. Joh. Schulze, wirklicher geh. Oberregierungsrath in Berlin.

Dr. th. Fdr. Thiersch, Hofrath u. Prof. in München.

Dr. jur. C. Geo. von Wächter, Kanzler der Univ. Tübingen.

Dr. jur. Carl Gottlieb v. Weber, Kön. Sächs. Geh. Rath u. Präsident des Landesconsistoriums, in Dresden.

Erik Christian Werlauff, Conferenzrath, Prof. u. Oberbibliothekar in Kopenhagen.

Carl Aug. Wilh. Ed. von Wietersheim, Kön. Sächs. Staatsminister des Cultus u. öffentl. Unterrichts, in Dresden.

Dr. th. Karl Fredrik af Wingård, Erzbischof von Schweden u. Prokanzler d. Univ. in Upsala.

Zeitschrift

für die

historische Theologie.

Jahrgang 1846. I. Heft.

I.

Vorlesung

zur akademischen

Gedächtniß-Feier Luthers

an seinem dreihundertjährigen Todestage am 18. Februar 1846 in der Universitäts-Aula zu Leipzig.

Vom **Herausgeber.**

Es standen einst viele Menschen um ein geschlossenes Grab. Eingesenkt war darin vor Jahren ein ihnen allen denkwürdiger Todter. Nicht gemeinsame Gesinnung für ihn hatte sie zusammengeführt; sondern nur der Zeiten Umschwung, wieder angekommen bei dem Puncte, wo Jener einst starb. Es war eine unwillkürliche Gedächtniß-Versammlung. Man fand sich noch so, wie vormals die Zeitgenossen seiner Grablegung, über ihn und unter sich getrennt. Da standen zürnende Gegner: sie gedachten des Leids, das er im Leben ihren Vätern gethan. Und Erben seines Nachlasses: gesenkten oder erhobenen Blickes, je nach dem Bewusstsein von ihrem Gebrauch des Vermächtnisses. Noch abgesondert von beiden Reihen, aber aus beiden gemischt, standen gleichgültige Zuschauer; Solche, denen alles nicht mehr Gegenwärtige ein Vergangenes ist.

Jetzt noch die Hand über das Grab hin einander zu reichen, das war vorlängst zur bewusstesten Unmöglichkeit geworden. Wol gab es unter allen den Versammelten eine alte Ueberlieferung, daß sie ursprünglich Eine Familie gebildet; und ein noch ihnen allen gemeinsamer Name schien für die Sage zu zeugen. Aber sollte sie wiederum Wahrheit werden, so mussten Alle an ein anderes Grab treten, das auf keinem eingezäunten oder ummauerten Kirchhofe lag. Doch, die große Mehrheit meinte entweder, von dem dort Ruhenden das Lebensbild selbst noch ganz zu besitzen daheim; oder auch, der Ort sei nicht mehr aufzufinden. Die Todten-Versammlung ging auseinander.

Eine kleinere Anzahl richtete den Schritt nach diesem älteren Grabe hin. Aber, das war geöffnet und leer, der Todte auferstan-

den und nicht mehr hier. Nur eine Grabschrift, die er noch selbst hinterlassen, lautete: ich bin bei euch, alle Tage bis an der Welt Ende. — „Bei uns noch? Er, der Erste aller von uns Geschiedenen? So gäbe es wirklich ein Leben, das nimmer stirbt? und aus diesem einzigen ewig offenen Grabe erstünde solch ewiges Leben?" — Den Sinn der Inschrift tief in den Herzen, trennten sie sich endlich von dem Orte. An ihm erst hatten sie als wahre Verehrer von Dem sich erkannt, dessen Gedächtniß zu feiern sie gekommen waren. Und, noch ein dankbarer Blick Aller wendete der Ruhestätte Ebendesselben sich zu, welcher selbst hierher sie gewiesen, auch heute noch im Tode wie einst im Leben.

Die Erzählung ist die Begebenheit vom heutigen Tage. Nicht wir sind so hierher gekommen, so dreigetheilt wie Jene. Aber unsre christlichen Zeitgenossen in ihrer Gesammtheit, heute gedenkend oder nicht gedenkend der Bedeutung des Tags, sie stehen so geschieden zu Luther. Auch von Denen, welche seinen Namen führen, gehört ein Theil nur zu der Masse in jener Versammlung: Verehrer ohne Verständniß, oder Gleichgültige ohne Gesinnung. — Es ist mir leid um der Sache willen, daß heute nicht ein Anderer und Besserer an meiner Statt redet. Doch ein Herz zur Sache, das habe ich. Und wo Seele zu Seele spricht, da werden die Worte nur nach ihrer Wahrheit gewogen, und nach der Gesinnung des Sprechers.

Wir feiern den Tag zum Gedächtniß nicht so sehr um Luthers als um unser willen. Sein Reformator-Leben liegt vor uns; zusammengefasst mit der Fortgeschichte eines nun dreihundertjährigen Nachwirkens, und hiermit aufgeschlossener als Ihm und seiner Zeit. Eine Vorführung solchen Lebens als persönlichen Daseins, und wäre sie in alle Gluten der Begeisterung getaucht, würde doch nur ein Zeugniß sein von der Macht, welche allen großen Erinnerungen inwohnt durch sie selber. Es gehört zu der wunderbaren Kraft, die in dieses Eine Leben gelegt war: daß in ihm die große Persönlichkeit so stark hervortritt; und daß Ebendiese doch nicht dem Werke selbst nur sich aufgeprägt, oder in die Stelle von dessen über ihr stehender Wahrheit nur ihr Bild gesetzt hat. Verweilen wir einen Augenblick bei dieser Seite vom Leben unsers großen Reformators.

Luther ist aufgetreten, und als immer Derselbe für Ebendasselbe, in allen Gestalten des Gemüths; da wo der Mensch am meisten in seiner Ganzheit und Wahrheit erscheint. Er hat gezürnt und gedräut;

und nicht, nach der Schwächlinge Art, den Sachen allein; nein, den Personen zugleich: denn er wusste, daß Lüge nicht wäre ohne Lügner, und Unrecht nicht wäre ohne Ungerechte. Er hat auch freundlich und mild geredet; nur geschmeichelt hat er nie, seinen Feinden nicht, seinen Freunden nicht. Er hat herrliche Lieder gesungen, und Worte mit der Weihe der Kraft zum Volke gesprochen; aber, gedichtet und geredet mit Kunst hat er nicht. Es ist keine einzige unter Luthers Aeusserungen zu finden, welche die Absicht verriethe, die Form auch nur mitsprechen zu lassen für die Sache. Nur das Herz und der Geist und die Erkenntniß wechseln unter sich ab in der Rede; getragen von einem gewaltigen Willen gegenüber den Menschen, von einem so demüthigen wie gläubigen Sinne Gott gegenüber. Und doch hat eben Er, mehr als Alle neben ihm, der bis dahin wortlosen Reformation Sprache gegeben; die seitdem nie wieder verstummt ist, die wir noch reden.

Wie Luthers Wort, so Luthers Gesinnetsein und Handeln: in den verschiedensten Entwicklungs-Gängen begegnen wir Einem Luther. Wir treten an die einsame Zelle des Jünglings heran: und siehe, er betet. Aufgeschlagen liegt vor ihm die heilige Schrift: sie zuerst hat in das Dunkel seiner bekümmerten Seele geleuchtet, mit ihrer Verkündigung der Gnade von Gott ohne Vorfrage bei Menschen; und schon beginnt sie seinen Geist zu erhellen: sie wird ihm zwiefach das Buch neuen ungekannten Lebens. Vielleicht verziehen es ihm Manche, wenn sie ihn so sähen, daß er bis an den Tod so an dem Einen Buche gehangen! Und durch den edelsten aller Schmerzen, durch Reue über seine Sündlichkeit, erwirbt er das Recht zum Zorne über Die, welche den Allheiligen wie den Gnadenreichen hinter nachgemachten Heiligen und Mittlern verbargen. Wir sehen ihn, wie er die Reformation zuerst an sich selber vollbringt; wie Diese ihm persönlich zum sittlichen Bedürfniß, und das Auftreten für sie zur sittlichen Pflicht wird; und wie er nun, mit der wahrsten aller Begeisterungen, mit dem ältesten aller Rechte, mit moralischer Nothwendigkeit und Macht an die Schloßkirche die Reformation anschlägt.

Nicht lange, und Luther ist viel weiter vor, als am Tage der Thesen. Er hat an's Volk wie an den Fürst der Kirche geschrieben; die Länder wachen auf, und Rom fängt an zu fürchten, nicht Gott, aber die Menschen. Er hat nicht nur dem Papste sein Recht verbrannt; er hat auch drei Bücher verfasst, darin den Reformator und die Reformation zugleich gezeichnet. Der christliche Adel deutscher Nation ist aufgerufen, der Kirche eine andere Gestalt geben zu helfen. Der Gelehrtenstand ist aufgefordert, die Kirche aus der babylonischen Glaubens- und Lehr-Gefangenschaft zu befreien. In einem dritten kleinen

Buche „von der Freiheit eines Christenmenschen," ist vor Kirche und Welt zugleich der Freiheit-Verkündigende wie Religion-Lehrende getreten; ein Mann des Volks und ein Mann Gottes zugleich. Die Wahrheit und Gutheit ist's, die da frei macht; aus dem innern Menschen wachsen sie hervor, die Christen und die Bürger in Eins. „Gute fromme Werke," heisst es, „machen nimmermehr einen guten frommen Mann; sondern ein guter frommer Mann machet gute fromme Werke. Böse Werke machen nimmermehr einen bösen Mann; sondern ein böser Mann machet böse Werke. Die Früchte tragen nicht den Baum; so wachsen auch die Bäume nicht auf den Früchten. Ein Christenmensch lebet auch nicht in ihm selber, sondern in Christo und seinem Nächsten: in Christo durch den Glauben, im Nächsten durch die Liebe."

Wir begleiten Luther nach Worms. Er hat kurz zuvor dem Papst, für dessen Verdammungsbulle, die Erklärung seines Abfalls zugesandt. „Seine Artikel getraut er sich, von Gottes Gnaden, vor Unrecht wol zu erhalten. Seinen Körper befiehlt er Gott und seiner heiligen durch den Papst verdammten Wahrheit." Er ist nicht mehr Katholik wie bei seinem Auftreten; und noch ist's Derselbe. Mit zwei Urkunden, dem Gewissen im Herzen und der Schrift in der Hand, steht er vor Kaiser und Reich. Der erste Protestant, stellt er die erste aller Confessionen aus; kurz ist sie, aber auf die zwei Grundlagen von allen lautend, auf das Licht der Schrift oder sonst helle klare Gründe und auf die Macht des Gewissens. — Wir finden Luthern wieder auf der Rückreise von der Wartburg nach Wittenberg: einen Brief schreibt er an seinen Kurfürsten; und wäre kein andres Document seines Glaubens an Gott übrig, dieses allein würde Zeugniß geben davon, daß er in mehr als blos innigem Zusammenhange mit Gott sich dachte, daß er in göttlichem Auftrag sich wusste.

„Aber, durfte er dies?" — Die Frage kommt mitten aus Luthers Kirche in der Gegenwart. „Hat nicht nun, von seinem eignen Kirchen-Aufbau an, ein dunkler Schatten auf sein lichtes Reformator-Leben und dessen größern Anfang sich gelegt? Dieses Unternehmen war der Abfall Luthers von sich selbst, des Reformators von der Reformation. Durch Luther selbst, wie durch Die nach ihm, hat das Werk seine Freiheit und allesbefassende Vollendung verloren, an eine nur neu-alte Kirche. Durch ihn sind zwei unkatholische Kirchen geworden, und so ist keine geworden. So ist's geschehn, daß die Reformation das Mittelalter nicht geschlossen hat, daß der Kirche und Theologie keine neuere Zeit gekommen oder geblieben ist. In andern Kreisen, durch Wissenschaft und Bürgerthum, hat eine neue

Zeit sich Bahn gebrochen; lange gehemmt durch Luther-Kirche und Luther-Theologie; bis endlich im 18. Jahrhundert dies Lutherthum in sich selbst zusammengebrochen ist, und nun am 18. Febr. 1846 den eigenen Sterbe-Tag als seinen und seines Stifters Ehren-Tag feiert."

Die da so reden, wissen die ersten Anfangsgründe geschichtlicher Betrachtung nicht. Selbst den nicht: daß es Entwicklungs-Gesetze gibt, und für jede Zeit ein Maaß; daß vor Allem das gewonnene Neue in der Ausübung sich prüfen und bewähren, also in Volks-Kirche sich aufstellen musste. Denn für das Volk zumal war überall die Reformation gesendet. Auch für sein Bürgerthum: denn Kirchen-Verbesserung als Herstellung christlicher Religion war, gleich Dieser, Princip zur Welt-Verbesserung. Aber die Zeit selbst war der Nöthigungsgrund, das Bürgerliche aus dem Reformations-Kreise zu entlassen. Und endlich, nur die Nacht wirft keine Schatten. Die Reformation aber fiel als ein Licht in die Finsterniß, war eine Gabe Gottes in Menschenhand gegeben: die Empfänger erreichen den Geber nicht; die Wirklichkeit der Welt ist die Ironie Gottes, das Denkmal seiner Güte und nicht das Nachbild seiner Größe.

Doch, eine andre Aufgabe stellt der heutige Tag uns, die wir auf rein geschichtlichem Boden stehn. An diesem Tage, dem letzten, welcher Luthern gehörte, ward es stille in ihm und um ihn her. Nicht so auch nach ihm: den Reformator nahm Gott zu sich auf; die Reformation hielt Gott, wie bisher, in seiner Hand. — Und jetzt? — — In dieser Frage liegt die **Aufgabe.** Zwei Thatsachen sind an einander zu messen: die Kirchen-Verbesserung in der Reformatoren Sinn und Zeit; und, der Kirchen-Zustand in der Gegenwart. Die Frage vom Verhältniß dieser zwei Zeiten stellt sich nun so: ob die Religions-Verbesserung des sechzehnten Kirchen-Jahrhunderts für das neunzehnte nur eine vergangene Begebenheit sei, oder eine fortgültige Handlung; ob die Principien, deren die Gegenwart bedarf, um sich eine Zukunft zu geben, neue sein müssen, oder die frühern bleiben können?

Eine Antwort kann nicht erfolgen durch Vergleichung der zwei Zeiten allein; vielmehr, nur durch Zusammenfassung der ganzen neuern Zeit mit der ganzen ihr vorangegangenen, zurück bis zum gemeinsamen Ausgangspuncte. Denn in wie ausser dem unkatholischen Kreise ist dessen wie seiner Stiftung „evangelischer" Charakter in Frage gestellt worden: ob also die Reformation, sammt ihrer Folgezeit, der Idee des Christenthums entsprochen habe, als deren nothwendige und mögliche Entwicklung. Den Einen, unter den

Unkatholischen selbst, erscheint die lutherische Kirche als nie ganz evangelisch geworden, den Andern als nicht evangelisch geblieben. Jenen ist das einer großen Anzahl im neunzehnten Jahrhundert als evangelisch Geltende der Maaßstab für den Werthgehalt des sechzehnten. Den Andern ist der Maaßstab für das neunzehnte auch nicht die reine und gesammte Erscheinung der Reformatoren des sechzehnten, sondern ein sich selbst-auserwähltes Etwas vom Ganzen. Es ist falsch, daß diese zwei verglichenen Zeiten einander allein verantwortlich, durch einander allein verständlich seien. Für oder gegen die eine oder die andre muß die ganze beiden vorangegangene, wie die ganze zwischen beiden liegende Zeit reden. Sie können nicht ihren Streit unter einander ausmachen. Alle große Erscheinungen werden nur begriffen bei Zurückführung auf ihren gemeinsamen Grund, sowie bei Einordnung in ihren gesammtgeschichtlichen Zusammenhang.

Frage der Zeit ist: in welchem Sinn und Maaß das evangelische sechzehnte Jahrhundert ein Band sich geknüpft habe mit allen ihm folgenden Jahrhunderten. „Theologie" für sich allein, in ihrer engen Selbstbegrenzung, als Auslegung heiliger Schrift nach den Lehren des sechzehnten Jahrhunderts, kann die Frage nicht lösen; schon weil sie die heilige Schrift nicht selber ist. Es bedarf eines allgemein anerkannten und Alles unter sich zwingenden Standpuncts. Solcher ist die Betrachtung des sittlichen Geistes in seiner geschichtlichen Entwicklung durch das Christenthum. Das Maaß des sittlichen Vermögens, als einer Kraft zu wirklichem und nicht blos möglichem Gottähnlich-werden durch diese Religion, hat den Zeiten allen das Maaß ihres Gehalts und Werths bestimmt. Die sittliche Kraft, die das eine oder das andere der zwei streitenden Jahrhunderte aufzeigt, sie hat das Endurtheil zu sprechen. Denn die Religion Christi ist eine Heilsanstalt für die Ewigkeit des Himmels dadurch, daß sie Stiftung einer sittlichen Weltordnung auf Erde war.

Die Nothwendigkeit solchen historischen Verfahrens erhellt schon durch Betrachtung der Streitenden. Die Gegner der älteren und Freunde einer jüngern Reformation stehen gar nicht auf einerlei Grund und Boden. Aber auch die Vertheidiger der Reformatoren-Reformation treten unter sich selber zweigetheilt auf. Alle noch christliche Lutheraner der Jetztzeit theilen sich, zuerst, in unbedingte und bedingte Schrift-Gläubige. Erstere dehnen die unbedingte Gültigkeit der heiligen Schrift auf deren Buchstaben aus. Hiernach würde Luther zwar nicht eine „Reformation aus Buchstaben" eingesetzt haben. Aber er hätte ohne Grund wie ohne Recht noch etwas Mehr gegeben als

eine Bibel-Ueberſetzung. Die Andern dagegen ſetzen als Dogma einen Unterſchied, nicht zwiſchen Buchſtaben und Geiſt allein, auch zwiſchen heiliger Schrift und Wort Gottes darin; nehmen daher eine eklektiſche Stellung zur Reformations-Urkunde ein, umſomehr zum Reformations-Werke. Sie müſſen alſo mit ihren beiderlei Gegnern erſt über das Recht und über das Maaß der Auswahl ſich einigen.

Weiter theilen ſich alle noch chriſtliche nach Luther Benannte, in materielle und in principielle Lutheraner. Erſtere glauben an die durchgängige heilige Schrift-Gemäßheit auch der Ableitung verbeſſerter Kirchenlehre aus dem Schrift-Princip. Die Andern geben Luthers und zumal ſeiner nächſten Nachfolger Schrift-Auslegung frei, ohne ſie darum aufzugeben. Sie erklären überhaupt für das auf die Folgezeit unbedingt Gültige nur die Principien der Reformatoren, nicht ebenſo alle Entwicklungen aus denſelben. Die Eigenſchaft der Kirchenverbeſſerung ſechzehnten Jahrhunderts, als einer nothwendig fortzuſetzenden und fortſchreitenden, iſt von den Materiellen ſchon im Begriffe aufgehoben. Von den Principiellen iſt ſie im Reformations-Begriffe mit-geſetzt. Denn das Aufſtellen oder Herſtellen gewiſſer Principien allein gilt ihnen für das mögliche Werk und zuläſſige Recht Einer Zeit. Das Ableiten aus den Principien aber, nicht das Anwenden oder Ausüben derſelben allein, alſo fortwährende „Reformations-Wiſſenſchaft“ gilt ihnen für eine Arbeit der Jahrhunderte und als Pflicht der Zeiten. — Mit Unrecht klagen die Materiellen die Principiellen an, daß ſie einen Wald ohne Bäume wollen. Nein, ſo iſt das Verhältniß nicht. Wir glauben an einen dreihundertjährigen Wald, nur nicht an durchaus dreihundertjährige Bäume. Wir wiſſen, daß keineswegs durchgängig recht verfahren worden iſt, beim Wegſchlagen und beim Neupflanzen. Dennoch erklären wir den Unterſchied wie den Wechſel, unter dem auf einerlei Grund und Boden Hervorwachſenden, für naturgemäß; auch für die bloſe Erfüllung des Ausſpruchs Deſſen, welcher dieſen Boden zuerſt bepflanzte und ihm ausdrücklich ſeine zukünftige Geſtalt als eben eine ſolche verkündigte. In Einem aber ſind wir einig: wir vertrauen auf den Herrn von dieſem Grund und Boden. Im Uebrigen geht nothwendige Wahrheit der falſchen Liebe vor. Ohne ebendieſen ewigen Satz wären wir Eraſmianer geworden, oder vielmehr, wären katholiſch geblieben alleſammt.

Das hiſtoriſch-exegetiſche Recht ſteht auf Seite des principiellen Proteſtantiſmus. Die geſammte Beweisführung für dieſen Proteſtantiſmus richtet ſich wider beide Zeitparteien zugleich: wider Die, welche ſeine Zureichenheit leugnen; wie gegen Die, welche ſeine

ursprüngliche christliche Wahrheit und seine noch gegenwärtige Zeitnothwendigkeit leugnen. Das Beweisführen kann hier nur andeutend geschehen, aus der Entstehungs- und Entwicklungs- und Wirkungs-Geschichte beider Principien. Diese, allen Reformatoren gleich gemeinsamen, Principien waren wie bekannt die zwei: Christus, alleiniger höchster Heils-Grund; die heilige Schrift, dessen allein unbedingte Erkenntnißquelle. Die Ordnung ist wesentlich, darf nicht umgekehrt werden. Das zuerstgenannte ist das erste, weil es geschichtlich und thatsachlich das Princip des zweiten ist. Denn des Christenthums einzige Urthatsache ist Christus; die heilige Schrift, nur Folge aus diesem Urgrunde.

II.

Das erste oder das Christus-Princip der Reformatoren hatte einen (oft viel zu eng begrenzt dargestellten) weiten Sinn. Es griff der bestehenden Kirche in ihr Innerstes hinein, schloß Religion und Verfassung ihrem Wesen gemäß innigst zusammen. Nach ihm ist alleiniger allgemein-menschlicher Heils-Grund: die Gnade Gottes selbst; d. h. die vor der Gerechtigkeit vorwaltende Güte, wie solche in der Welterlösung durch Christus weltoffenbar geworden ist, wie sie es fort und fort wird. Gleich allgemeine und einzige Heils-Bedingniß ist: der lebendige Glaube an diesen lebendigen Grund.

Der Sinn des Princips wird erkannt an seinem Gegensatze in der Zeitkirche, menschlicher Selbsthülfe im persönlichen Aneignen der Erlösung. Es war der hergestellte Religions-Begriff: Wiedereinsetzung der Religion in ihr Recht, und Verweisung der Menschen-Kirche in ihre Grenzen; Herstellung des Glaubens an Gott und Christus, oder an den von Beiden ausgehenden Geist. Zu rechter Erfüllung solcher Heils-Bedingniß, und für so erst wirkliches Wirksamwerden jener Heils-Ursache, waren menschliche Mittel und Mittler nichts weniger als ausgeschlossen. Aber, es stand der Mensch nun wieder gerade gegenüber Gott dem Heiligen: da verschwand der Wahn von Verdienen, sei es durch eigene oder durch priesterlich beigebrachte Menschen-Gerechtigkeit, durch eigenen oder priesterlich bevormundeten Menschen-Geist; da kehrte der Glaube zurück, an eines göttlichen Mittlers Nothwendigkeit und an eines einigen Mittlers Vermögen. — Zwei Aussprüche Christi bildeten den Grund und bestimmten den Sinn dieser Lehre von „Rechtfertigung durch den Glauben." Der eine Grund- wie Sinn-Gedanke lautete: „und wenn ihr Alles gethan habt, was ihr zu thun schuldig seid, so saget, wir sind unnütze Knechte, wir haben gethan, was wir zu thun schuldig

waren." Es war die Einsetzung religiösen Verhältnisses zwischen Gott und Menschen, als eines ewigen Verhältnisses, in der einen und vorerſten ſeiner zwei gleichnothwendigen Beziehungen: „alle menſchliche Leiſtung nur Pflicht, alle göttliche Gewährung nur Gnade." Der andere Sinn-Spruch lautete: „Niemand kommt zum Vater denn durch mich; ich aber werde ſie Alle zu ihm ziehen, mir nach." Es war die andere Seite des religiöſen Verhältniſſes: das wirklich gewährende Thun Gottes oder ſeines Menſchenſohnes Chriſtus, das lebendige Band einer Liebe zu den Menſchen als künftigen Gotteskindern, welche den Sünder zur Buße ruft durch Verkündigen möglicher Sündenvergebung, und welche dem natürlichen Menſchen Chriſti Ebenbild Gottes möglich macht durch Mittheilen ſeines göttlichen Geiſtes. — Das war Luthers- oder Reformatoren-Lehre von Rechtfertigung durch den Glauben: nicht ohne Werke, nur nicht durch Werke; nicht ohne den Menſchen auch ſelbſt, nnr nicht durch den Menſchen ſelbſt. So Jemand das Princip nicht annähme, müſſte er nicht aus der lutheriſchen, ſondern aus der chriſtlichen Kirche ſcheiden.

Nun aber die Folgezeit und dies Princip! Die Geſchichte ſeines Schickſals iſt reicher, als die ſeines Wirkens. Oder vielmehr: ſeine nur ihm mögliche Wirkſamkeit, daß der Menſch in dem allein edeln und freien Verhältniß der Liebe mit Gott ſich denke und wiſſe, ſie iſt nicht ſo Gegenſtand hiſtoriſcher Berichterſtattung geweſen, wie ſeine ſich hervordrängende dogmatiſche Geſtaltung.

Das erſte Geſchick, das dieſem Princip geworden, war Entſtellung ſeines Sinns. Dieſe beſtand in zwei äuſſerſten Beſtimmungen des Verhältniſſes zwiſchen der göttlichen Heilsurſache oder Gnade, und dem menſchlichen Subjecte oder der Natur. Das allein chriſtlich- wie menſchlich-Wahre würde geweſen ſein, das Verhältniß ſo zu ſtellen: daß göttliche Hülfe ſtets nothwendig bleibe und das Entſcheidende thue —, denn nur ſo iſt Religion gegeben; daß aber ebenſo die Gnade im Menſchen auch ſelbſt eine Wirkung haben müſſe, daß deſſen Natur gebeſſert, d. i. zu auch eigener Mitthätigkeit erzogen werden müſſe, daß die Natur in Willen wie die Seele in Geiſt umzubilden ſei, und daß kein Dogma das ſich fortbewegende Maaßverhältniß zwiſchen dem Wirken des Bildners und dem Thun des Bildſamen feſtſtellen könne —, denn nur ſo iſt Religion ſittlich; und wahrlich die Religion Chriſti iſt eine ſittliche, freie Vernunftweſen zu Sittlichkeit erziehend.

Zunächſt tritt nämlich in der Geſchichte dieſes evangeliſchen Lehrtheils eine Auffaſſung des Princips entgegen, welche als die idealiſirende bezeichnet werden kann; gewöhnlich im Bereiche der My-

stik d. i. des einseitig frommen Gemüths sich bewegend, oder auch in das Gebiet philosophischen Denkens hinüberstreifend; selbst im Irrthume noch richtig der Tendenz nach. Freilich idealisirte Dieselbe die in der Menschennatur mögliche Wirkung erleuchtender und heiligender Gottes-Kraft. Sie setzte für Erkenntniß und Wollen einen Höhegrad der Vollendung, welcher das unendliche Licht und den unendlichen Heiligen allzu nahe sich rückte. Sie schuf sich, mit ihrem Himmels-Sehnen und mit ihrem Mönchthum ohne Kloster, einen Gegensatz des Leiblichen und des Geistigen, der Erde und des Himmels, des natürlichen und des begnadigten Menschen, welcher in geradem Widerspruche stand mit der gewiß ewigen und jedenfalls auf Erde gültigen Wahrheit, daß die moralische Weltordnung eben nur mitten in der physischen den Gegenstand ihres Wirkens, und eben darin die Form ihres eignen Werdens haben kann und soll. Zudem zeigte sich überall bald, wie solche Gnosis nur Wenigen gegeben sei; gesetzt daß die „Auserwählten von der äussern Welt" ihre innere „Welt" wirklich ebenso wie die äussere bezwungen, nicht blos sich selbst erwählt hatten, ohne Berufung vom Geist wie von der Natur. Eine lange Reihe von Einzelnen oder Vereinen, seit Karlstadt dem ersten öffentlich erklärten Lutheraner und seit Schwenckfeld, noch bis herab in unser Jahrhundert, zeichnete sich aus in dem Einen wie in dem Andern: im Erfassen der Erlösung als einer Menschwerdung Gottes, damit die Menschheit göttlich werde; wie im Verfehlen des naturgemäß fortschreitenden Entwicklungsganges. Vielmehr dies Letztere, als das Untergehnlassen der göttlichen Ursache in ihrer göttlichen Wirkung, war der ausgearteten Mystik Wesen und Irrthum.

Einer noch größeren andern Verirrung, der Mechanik anstatt der Idealistik, ist gleich häufig die Theologenschule verfallen. Sie hat die moralische Seite des evangelischen Princips untergehn lassen in der religiösen. Ihr Irrthum war: Gott dadurch zu ehren, daß sie das Unvermögen der Menschennatur auch unter dem göttlichen Gnadenwirken als stets dasselbe bleibend annahm, daher das Allein-wirken der Gnadenkraft als stets gleich fortdauernd setzte. Noch gegenwärtig ist Unwissenheit über den Sinn des augustinischen wie des lutherschen Augustinismus bemüht, auch den ächten „Synergismus" zu verrufen: auch den, welcher nur ein Mit-wirken ohne Bewirken oder Verdienen, und selbst Jenes ebensosehr als Pflicht-Folge setzt wie als nothwendigen Erfolg, da wo Geist auf Geist wirkt. Mit dem entstellten Semipelagianismus, in der spätern Katholiker-Kirche und Schule, wird der ursprüngliche vermischt; welcher nichts Andres war als das Rechtverständniß der, in ihrem ganzen Zu-

sammenhange mit sich selbst und der Apostellehre betrachteten, Erklärungen Augustins. Bereits im Jahrhundert Luthers tauchte jener Ultra-Augustinismus auf; aber mehr durch Luthers Nachfolger, welche es nicht fassten, daß Dieser nur so, wie er es that, der katholischen und der mystischen Menschen-Ueberschätzung entgegentreten konnte.

Die Unchristlichkeit jener Fassung des Erlösungs-Princips, als Einsetzung stets fortdauernden göttlichen Alleinwirkens, wurde den Genannten so wenig klar, wie die Unvermeidlichkeit des daran sich hängenden sittlichen Irrthums. Nach derselben war die geringe Wirkung der Gnade in Menschennatur gleichgestellt mit keiner Wirkung; es war also Gottes Wirken gesetzt als ein Nichts-Bewirken, des Menschen Werden als ein absolutes Werden, bei welchem Nichts wird. Nach ebenderselben waren die Gebesserten keine Besseren, schlechthin nur Träger eines ihnen schlechthin nur aufgeprägten göttlichen Ebenbildes, nur [wenn man so reden darf] ästhetische und nicht ethische Gegenstände für Gott. So war es aber gar nicht Bild Gottes, was sie trugen. Denn Gottes Wesen ist, nichts durch ein Anderes auſſer ihm zu sein. Darum ist selbst der tiefste Grad des Gottähnlichseins so allein vorstellbar, daß der Mensch nicht schlechthin und auf die Dauer das ihm mitgetheilte Göttliche als ein ihm Fremdes trage. — Christi Lehre oder vielmehr frohe Kunde, die unser Princip aussprach, hatte gelautet: der Lichtglanz der Gottheit selbst sei in Menschennatur erschienen, um den alten Menschen von sich selbst zu erlösen; um in einer neuen, sittlichen Schöpfung die bloſe Anlage zu Gottes-Ebenbildlichkeit höher zu entwickeln, um das blos mögliche Können in ein wirkliches Können umzuwandeln. Die Lehre war zur Lüge geworden: denn schlechthin von Gott allein gebildete Stoffe sind Gottes-Maschinen, keine Gottes-Bilder. Weil Gottes-Begriff und Menschen-Wirklichkeit die ewige Unvergleichbarkeit Gottes und der Menschen aufzeigen, achtete man der möglichen Zwischengrade nicht. Wahrlich, es hat keine Gefahr, daß wir dem Unendlichen zu nahe kommen, wenn wir ihm näher kommen. Freilich sind wir „Thon in der Hand des Töpfers"; aber des Apostels Gleichniß gehört, nach ihm selbst, nur der ersten Schöpfung an, dem Reich der Natur, nicht der moralischen Gottes-Weltordnung durch Christus. Freilich bleiben wir oft auch in Dieser bloses Thongefäß, können auch Scherben wiederum werden; aber, nur wenn wir selbst uns nicht fügen, wenn wir selbst uns zerbrechen. Durch Christus hat Gott einen Tempel aus Menschen sich aufgebaut, und nicht aus Steinen. Wenn erst alle Menschen sich für bloſe Baustücke halten, dann werden die

Steine schreien zu Gott: Abba, lieber Vater, hilf uns, wir wollen dir einen Tempel bauen!

Dieser gezeichnete Nihilismus über das Verhältniß zwischen Gott und Menschen war ein zweimal falscher Mono-Theismus: er bezog den ersten Theil dieses Wortes auf Allein-wirken wie Allein-sein; und verlor hiermit des Wortes zweiten Theil, den Gottes-Begriff, dafür einsetzend einen „Gott der Todten." Das ganze siebzehnte Jahrhundert, nebst erster Hälfte des achtzehnten, dies Mittelalter der neuern Zeit für die Kirche und ihre Schule, zeigt eine Reihe von Oppositionen auf, ganz besonders gerichtet wider diese Entstellung des Reformations-Princips. Das Belehrendste aus derselben, über den wahren Sinn des augustinischen Dogma vom individuellen Aneignen der Erlösung, bietet die Parallele einer zweifachen (übrigens sehr verschiedenen) geläuterten Mystik: einer katholischen von Cornelis Jansen, und einer lutherisch-evangelischen von Spener. Die Scholastiker hier und die Jesuiten dort, anstatt zurechtzuweisen, hoben Steine auf gegen die „blos Frommgläubigen," und sahen begreiflicherweise nicht, wie sie mehr den eignen Balken trafen als den fremden Splitter. Jansens und Pascals wie Speners Anregungen, nicht von der Kirche aufgenommen und unter ihre Leitung gestellt, gingen im fremden wie im eignen Irrthum unter. Der Welt-Sinn konnte wieder ruhig schlafen in den Streit-Predigten der Eiferer. — Doch, ein ganz anderer Gegner der Princips-Entstellung, längst schon vorbereitet, trat nun auf: ein „Rationalismus" der „allgemeinen Bildung" seit Lessing, und der Philosophie seit Kant. Diese, zuletzt in Hegels Darstellung der Naturphilosophie auf die Spitze fortgetrieben, stellte dem theologischen Hyper-Theismus einen Anthropo-Theismus gegenüber, um Vernunft und Menschenkraft vollständig in ihr Natur-Recht einzusetzen.

Ein immer größerer Theil der Staatskirchen-Schule war dem Gange der Bewegungen, welche seit Anfang des 17. Jahrhunderts das lebendige Leben der Reformation wieder erwecken wollten, mit Aufmerksamkeit und eigener Theilnehmung gefolgt. Man besann sich wieder auf den ursprünglichen Sinn des evangelischen Christus-Princips. Man kehrte zu dem synergistischen Supranaturalismus zurück, als dem wahren Ausdrucke moralischer Religion: „keine Frömmigkeit oder Christlichkeit ohne Sittlichkeit, keine Sittlichkeit ohne Frömmigkeit": Gott durch Christus und seinen Geist, als Anfang und Mitte und Ende; der Mensch aber, wenn er will, ein bildsames Wesen, gleichwie Gott nicht blos Schöpfer ist, sondern Vater und also Bildner und Erzieher. Das ist die Lehre der gegen-

wärtigen Theologen-Schule. Und sie ist, ihre Schrift- und Luther-Gemäßheit wie ihre Vernunft-Gemäßheit zu beweisen, erbötig allen Denen die daran zweifeln.

Ein zweiter Abschnitt in der Schicksals-Geschichte unsers ersten evangelischen Princips betraf dessen Anwendung, als Grundes und Bandes für das religions-gemeinschaftliche Leben. Dem Irrthum in Fassung seines dogmatischen Gehalts hat Irrthum in seiner socialen Stellung entsprochen. Letzterer war zweifach: ein übergroßes Gewicht, auf gewisse abgeleitete Einzellehren gelegt, ebenso wie auf die Principien selbst; und, ein unbedingtes Abschliessen der Untersuchung über die durchgängige Richtigkeit und Wesentlichkeit des Abgeleiteten. — Ursprünglich war Beides nicht Irrthum. Solche, auch die Einzellehren fixirende und normirende Lehr-Constitutionen, und nicht blos Confessionen, waren für die neu sich constituirenden Länder-Kirchen nothwendig. Auch noch späterhin gilt: daß die Festhaltung an den abgeleiteten Dogmen festgehalten hat an ihren Principien, daß die Bewahrung jener die Wirksamkeit dieser bezeugt und gefördert hat. Und auch der Satz bleibt stets bestehen: daß alle mit Nothwendigkeit in den Principien liegende oder aus ihnen folgende Einzellehren mit ihren Principien gleiche Wesentlichkeit und Gültigkeit haben.

Dennoch hat die Geschichte seit den Kirchen-Lehrabschlüssen Das auch als undurchführbar erwiesen, was nach der Reformatoren Sinn wie nach dem Zeugniß gesammter Christenthums-Geschichte irrig war: die Unbedingtheit des Gebundenseins aller spätern Zeitkirchen durch eine frühere Kirche; an eine einmalige Ableitung aus den Principien, an eine einmalige Feststellung von Fundamentallehren wie von wirklichen Schriftlehren.

Zuerst, hat diese Unbedingtheit schon das Zeugniß der Reformatoren selber nicht für sich; noch abgesehn von den deutlichen Erklärungen in den Symbolen, zumal auch im Eingange zur Concordienformel *). Es genügt Eine Thatsache. Sie ist: daß Luther

---

*) *Formula concordiae;* Epitome, praef.: *Sola* sacra Scriptura iudex, norma et regula cognoscitur; ad quam, ceu ad lydium lapidem, omnia dogmata exigenda sunt et iudicanda, an pia an impia, an vera an falsa sint. *Caetera* autem symbola *et alia* scripta *non obtinent auctoritatem iudicis,* haec enim dignitas solis sacris literis debetur; sed *duntaxat* pro religione nostrâ *testimonium* dicunt, eamque *explicant,* ac ostendunt, quomodo *singulis temporibus* sacrae literae in articulis controversis in ecclesiâ dei a doctoribus, *qui tum vixerunt,* intellectae et explicatae fuerint, et quibus rationibus dogmata cum sacrâ Scripturâ pugnantia reiecta et condemnata sint.

und Calvin nicht minder, als Melanchthon und Calvin, sich vollkommen für wesentlich gleich Evangelische erkannt haben bis an ihren Tod; daß ihnen ihr Gegensatz wider Zwingli gemeinsam war, und mit ihren Abweichungen unter sich unvergleichbar erschien. Noch im Jahr vor seinem Tode gab Luther, in Bezug auf Calvin's Abendmahlsschrift, folgende Erklärung ab: „Es ist gewiß ein gelehrter und frommer Mann. Dem hätt' ich anfänglich wohl dörffen die ganze Sach von diesem Streit heimstellen. Ich bekenne meinen Theil. Wenn das Gegentheil dergleichen gethan hätte, wären wir bald anfangs vertragen worden. Denn so Oekolampad und Zwingli sich zum ersten also erkläret hätten, wären wir nimmer in so weitläuftige Disputation gerathen." Auch das gehört zu Luthers Reformation, daß er, und gerade in seinem letzten Lebens-Jahrzehnt, nie gegen die große von Calvin gestiftete Bewegung geschrieben; Er, der gegen Alles sich erhob, was eines andern Geistes war. — Erst seine Nachfolger, die doch nur selber sich eingesetzt, haben eine evangelische blose Theilkirche aus der augsburger Confession herausgebaut. Die noch bis jetzt fortwährende Verwechslung Calvins mit Zwingli, welche auch Luthern untergeschoben wird, sie ist die mächtigste unter mehrern Ursachen gewesen, daß die Nicht-Einheit evangelischer Kirche confessionirt und sanctionirt worden. Durch die Reformatoren haben wir nie ein Recht gehabt, in dieser Kirchentrennung beharren zu wollen; wir haben durch sie die Pflicht, die Kirchengemeinschaft zu erklären, d. h. das Vorhandensein kirchen-scheidender Unterscheidungslehren innerhalb der evangelischen Kirche ausdrücklich zu leugnen. Wo nicht, so machet auch eine Supranaturalisten- und Rationalisten-Kirche! Die werden als zwei Kirchen sich besser ausnehmen. Sie stehen schon da: keine geht in die andere, ausser wiefern sie eingepfarrt ist.

Gleichwie die Nichtberechtigung durch unsre Kirchenstifter, so hat auch die Undurchführbarkeit sich erwiesen, in Hinsicht auf jene unbedingte Gleichstellung der nur abgeleiteten Lehren mit ihren Principien. Den Beweis gibt die Thatsache: daß zwei mächtige Gewalten, der Staat und die Schule, den falschen Princip-Gebrauch durchzuführen nicht vermocht haben. Eben die Staats-kirchen-Vorstände sind vorangegangen in Zulassung und also Förderung des ungeheuern Unterschieds, der da besteht zwischen dem im Grundsatze Alleingültigen, und einem in der Ausübung nicht blos Geltenden, nein auch Gültigen. Die Rede ist hier nicht von der politischen, auch nicht von der bürgerlichen Stellung, welche der Lehren- und selbst der Principien-Unterschied erhalten hat. Gegenstand ist vielmehr: das vornehmlich im 18. Jahrhundert eingetretene Uebergehn der

Toleranz von den Staaten als solchen auf Diese als Staats-Kirchen; das sich Uebertragen staats-kirchlicher Duldung von den zwei evangelischen Kirchen-Körpern auf die einzelnen Glieder in diesen. Ohne solche Duldungs-Observanz wäre unmöglich gewesen solcher Fortgang des Abweichens der philosophischen oder theologischen Wissenschaft, wie der allgemeinen Bildung, von der „öffentlichen" Lehre. — Denn die Folge dieses un-gegebenen und doch vorhandenen Toleranz-Edicts ist die gewesen: daß, in den meisten gebildeten Ländern, das wirkliche religiöse Vorstellen und Leben sich bestimmt hat in zwei-getheilter Weise: entweder gesetzlich, d. h. staatskirchlich; oder ungesetzlich, d. h. theils nach Aussprüchen des Religions-Sinnes und der Wissenschaft, theils nach gar nichts. Das hat sich erstreckt auch auf die mit Nothwendigkeit aus den Principien abzuleitenden Grundlehren, ja auf die Principien selbst. Auch Die gelten noch als Lutheraner, welche nur die Principien annehmen, welche Luther hätte haben „sollen." Eine lutherische Kirche hat einstmals etwas mehr existirt, als Eine reformirte Kirche: nämlich in nicht blos territorialer Daseinsform, wie diese Kirche, sondern unter Vermittelung der durch alle Landeskirchen hindurch geltenden augsburger Confession. Seit einiger Zeit existirt sie, ich meine als Einheit, nur topographisch. — Erfahrung hat demnach den Beweis geführt: daß Ausdehnung der Lehr-Gesetzform auf viele abgeleitete Lehren einerseits, und doch Duldung freien Anwendens wissenschaftlicher Cultur auf solche Gesetz-Lehren andrerseits, ein Selbstwiderspruch ist.

Das Schluß-Ergebniß aus der so bedeutungreichen wie verhängnißvollen Geschichte unsers ersten Princips ist noch zu ziehen. In diesem Princip ist ein unendlicher Reichthum christlich wahrer, religiös oder sittlich wahrer, vernunft-wahrer Grundsätze und Gedanken niedergelegt. In ihm ist der Kern des ächten Religions-Begriffes zusammengedrängt, nach welchem Frömmigkeit und Sittlichkeit Naturverwandte und nicht blos Wahlverwandte sind. Dies so schwer auszuübende wie schlechthin nothwendig festzuhaltende, dies zeitlos gültige Princip, es hat vor allem Andern unser höchstes Lebens-Princip wiederum zu werden. In ihm, wenn es in uns lebt, liegt dann von selbst die göttliche Kraft, wiederzuentfernen die seine Wirksamkeit störenden Lehr-Meinungen, wiedereinzusetzen die in seinem Wesen liegenden Folge-Lehren. Wir wollen Lehren, welche geglaubt und gelebt werden, denn das ist protestantisch; nicht Lehren, welche nur geboten und erzählt werden, denn das ist selbst nicht katholische Theorie, nur katholische Praxis gewesen. — Durch gleichgültige Gesinnungloſigkeit, und aburtheilende Unwissenheit, aber auch vor Mei-

nungsunterschied oder Zweifel erschreckende Schwachmüthigkeit gar vieler Zeitgenossen ist ohnehin die Vereinigung über Das, was wesentlich sei, so sehr erschwert. Auch in der Ernsteren Mitte ist jener alte Wahn noch nicht durch eine lange Zeit zerstört: es sei einst eine Union mit dem Katholicismus möglich; blos weil man einmal gelesen, es solle dereinst wie Ein Hirt, so Eine Heerde sein. Das wird gewiß geschehen; aber am Welt- und Kirchen-Schlusse, kein Jahr früher. Wir haben mit den Römisch-katholischen nichts mehr zu verhandeln, seitdem auch bei ihnen kein Holz mehr wächst zu Scheiterhaufen. Andrerseits ist auch, Ebendenselben gegenüber, widerlich zwecklos die polemische Irenik, welche über einzelne Folgelehren mit ihnen streitet. Es bedarf überall nur Einer Polemik: der Forderung oder des „evangelischen Rathes" an unsre altgewordnen Brüder, das noch ältere Christus-Princip ungetheilt und ausschliessend anzunehmen, d. h. den Zeit-Katholicismus aufzugeben, aus dem Mittelalter herauszutreten.

Endlich, gewissenlos ist es, jetzt, wo des Volkes regste Theilnahme erwacht oder geweckt ist, wo diese aber auch bis dahin vorgegangen ist, daß es theilweise um evangelische Kirche oder Nicht-Kirche und um die alten oder neue Principien sich handelt, — gewissenlos ist es, da von einem stillstehenden Standpuncte aus die Zeit ansehend, die Bewegung zur Umwälzung und die Meinungverschiedenheit zur Zerrissenheit zu erklären, und so Beide zu Beiden zu machen. Das aber geschieht, wenn wir nicht, vereint durch Liebe ebensosehr wie durch Eifer, rüsten und ausziehen wider die buntkraus angethanen Nomaden protestantischer Gegen-Erde; wenn wir uns lieber zanken daheim wie Kinder, denen das Geschick den Vater zu zeitig genommen, bevor sie mündig oder nachdem sie seines Nachlasses unwürdig geworden. Nicht Das ist an der Zeit, das evangelisch Wesentliche durch möglichst viele Unterscheidungslehren möglichst weit zu machen, die evangelische Einheit möglichst klein zu machen. Wahrlich, dessen bedarf's nicht; wol aber eines Andern, daß die Unterscheidungs-Lehren nicht uns von einander scheiden. Und einer recht großen Einheit bedarf es, welche, wär' es auch nur mit dem Einen herrlichen Princip im Herzen, anbetend niedersinkt vor Dem, der es durch seinen und unsern Luther uns wiedergegeben.

II.

Das zweite Protestanten-Princip ist das heilige Schrift-Princip der Reformatoren. — Vorzugsweise hier ist nothwendig Zusammenfassung der Reformationszeit wie der Gegenwart mit der altchristlichen, mit der beiden voraufgegangenen Zeit, aus welcher sie selber erst hervorgeworden sind. Solche Stellung des

Schrift-Princips mitten in die Gesammtgeschichte christlicher Kirche hinein erweist, als seinen nothwendigen Sinn: zunächst, Anschliessung an die heilige Schrift; dann aber auch, Fortführung des nach ihr Reformirens; und zwar, als Recht und Pflicht in Eins. Denn in wahrem Rechte liegt die Pflicht, es zu gebrauchen; in wahrer Pflicht das Recht, sie zu erfüllen. Und die Reformatoren haben wirklich eine nicht auf ihnen persönlich stehende, sondern eine nach ihnen auf demselben Schrift-Grund fortschreitende Kirchenverbesserung gewollt; ihre Fassung des Schrift-Princips wollte nichts Andres sein, als was sie nach ihm sein durfte.

Man kann nämlich sagen, und man muß sagen, daß über den Sinn des Schrift-Princips schon in der Schrift selber entschieden ist: unter anderm in dem durch Paulus [1. Korinth. 3, 10 — 15] aufgestellten Grundgesetz für alles Kirche-Bilden oder Umbilden. Es ist, in dieser Darlegung des Verhältnisses zwischen Christus und Allem nach ihm, Zweierlei ausgesprochen. Einerseits: Anerkenntniß immerwährenden Baues der christlichen Kirche, auf dem persönlich von Christus gelegten und von Keinem nach ihm weiter zu legenden Grunde; zugleich, einer so zulässigen wie unvermeidbaren Mannichfaltigkeit und Verschiedenartigkeit des auf dem Grunde Errichteten. Andrerseits ist daselbst auch ausgesprochen: die ungeheure Verantwortlichkeit, welche auf die nach einem solchen Gründer Bauenden alle gelegt sei; oder, die Gewißheit, es werde Dieser selbst alles das mannichfache Bauwerk auf ein zweifaches zurückführen, auf ein durch ihn Fortbestehendes und ein durch ihn Wiederverschwindendes.

Die Reformatoren haben Wort gehalten. Die heilige Schrift galt ihnen als die wiederaufgefundene Quelle zur Wiederauffindung der reinen Religion, und somit als die Ur-Kunde von dem dieser gemäßen Kirchen-Begriff. Denn in der Schrift trat ihnen von Religion und Religionsgemeinschaft ein zweifach andres Bild entgegen, als in der sichtbaren Zeitkirche zu sehen war: dort fand sich Vieles, was hier nicht zu finden war; hier aber Manches, wovon dort keine Spur und nur sein Gegentheil. In derselben Schrift war in klaren Worten von Beidem zu lesen: von einem nimmermehr Untergehn, aber auch von einem fort und fort nur Werden der Kirche. Und die hinzugenommene Geschichte beleuchtete ihnen diesen Kirchen-Begriff mit dem Bilde seiner Wirklichkeit, wie solche gewesen von Anfang her. Aus ihr erkannten sie den Hauptirrthum der jedesmal „bestehenden" Kirche: daß sie sich als solche unbedingt und ausschliessend für den jederzeit wachsenden und das Unkraut wegdrängenden Weizen gehalten; oder, daß sie den vor ihr gelegten Grund nicht für

den stets vor und über ihr liegenden, sondern für den so in ihr liegenden Grund gehalten, als ob sie unbedingt vermocht habe auf ihm ein reines Gold- und Silber-Gebäude aufzuführen, das Bauen mit Heu oder Stoppeln aber von sich auszuschliessen und den von ihrer Mehrheit abweichenden Einzelnen zuzuweisen.

So wurden die Reformatoren, durch das zuerst aus sittlichem Beweggrund hervorgegangene Gegeneinanderhalten der schrift- und zeit-gegebnen Kirche, auf diesen Hauptirrthum der Kirche geführt, auf den von ihrer Unbedingtheit und daher Ausschließlichkeit. Das führte dann weiter, auf das Unterscheiden und doch nicht Trennen einer unsichtbaren Kirche in der sichtbaren: d. h. auf den Satz, daß das Vermögen wie das Bedürfniß steter Selbst-Entwickelung und Verbesserung stets in der Kirche vorhanden bleibe; nur nicht immer der Wille und durch ihn wie durch Gott die Kraft dazu in der Mehrheit ihrer Häupter und Glieder; sondern von Zeit zu Zeit in bis dahin nicht mit-herrschenden, aber vom Herrn der Kirche herzuberufenen Einzelnen. Darum war das Verhältniß dieser aus dem Dunkel hervortretenden Kirche-Verbesserer und der sie abweisenden Kirche-Inhaber ein anderes, als einst das der Samaritaner und Juden. Der Tempel stand; nur die Urkunde des Baugrundes war verdeckt. Darum unternahmen sie es nur, den Fortbau an seinem Grundrisse zu messen, ihn ganz zu diesem zurückzuführen. Darum stellten sie an die bestehende Kirche vor allem nur die unbedingte Forderung: die heilige Schrift als die Urkunde und den Grund der Kirche wieder ebenso sichtbar werden zu lassen wie die Kirche. Eine bis auf ihren Grund hinab durchsichtige Kirche war es, was diese „Unsichtbaren" wollten; im Uebrigen aber waren sie ebenso, wie bisher geschehn, gesonnen „über der Erde" zu bauen. Darum brachen sie erst dann mit der Kirche ihrer Zeit, als Diese sich auch dem Grundsatze von heiliger Schrift-Kirche versagte.

So erhellt die in der Zeitkirche selbst liegende Nöthigung zur Wahl des Schrift-Princips, als zugleich deren Rechtfertigung. Aber auch seine Sinn-Fassung von Seite der Reformatoren. Diese verhielt sich zur gemeinkirchlichen nicht als gerader Gegensatz; aber als ganz wesentliche Berichtigung, etwa wie man ein unverständiges Verstandeswesen wieder zu Verstande bringt. Und zu ihrer eigenen kirchlichen Folgezeit stellte Ebendieselbe sich so, daß sie dieser zu Fortbewegung wie zu Bestehn das unverkürzte Mittel bot. — Die Fassung selbst war die Stellung der Schrift und der Kirche, als Schrift-Auslegerin durch ihr Pneuma in ihrer Tradition, in das gerade umgekehrte Verhältniß vom bisherigen: alleinige Unbedingtheit

der heiligen Schrift, als der Heils-Erkenntnißquelle und Norm; also Bedingtheit jeder andern, auch der Kirche, durch sie. Erfahrungs-Grund war ein Erfahrungs-Satz von dem Pneuma in der Kirche; mochte Dieses durch die Mehrzahl oder durch eine Minderzahl in ihr, mochte es nur auslegend oder auch entwickelnd, theologisch oder philosophisch oder mystisch oder dialektisch gesprochen haben. Man erkannte, daß dieses Pneuma zwischen Irrthum und Wahrheit getheilt geredet habe; daß also Dasselbe nur unter menschlicher, obwol göttlich geleiteter Vermittelung, daher nur bedingterweise wahrgeredet habe. Die alleinmögliche Beweis-Art für diese Thatsache aber war: ein neues Schrift-Auslegen, noch einmal vorgenommen, nach der (mit oder ohne Philosophie) in der Kirche angeblich auf immer geschehenen oder geschlossenen. Diese Fassung des Schriftprincips war also Einsetzung des „Pneuma in der Schrift," an des „Pneuma in der Kirche" Statt, in den Supremat über Kirche. Der Sinn war indeß nicht Verwerfung aller social-menschlichen, und Aufstellung nur individual-menschlicher Repräsentirung oder Vermittelung dieses Schrift-Pneuma, war nicht Aufhebung des Daseins einer Kirche; aber sehr wesentliche Einschränkung alles Vertretens und aller Vertreter des religions-gemeinschaftlichen Ganzen gegenüber allen Einzelnen.

Es wird aber Sinn wie Recht dieser Fassung des Schriftprincips bei den Reformatoren, ihre Vereinbarkeit mit Dasein einer Kirche und mit dem Zweck des Christenthums, nur aus der Geschichte erst verstanden; das heißt, aus Geschichte nicht blos der Kirche, sondern des Christenthums in der Kirche, da diese Zwei Einunddasselbe erst werden sollen. Die Nothwendigkeit auch historischer Sinnes-Erklärung und Rechts-Begründung des Reformatoren-Schriftprincips erhellt schon aus dem Vorhandensein drei gleich starker Irrthümer über dasselbe. Der katholische ist: das Princip mache nothwendigerweise „Kirche"-Bestehn unmöglich; weil, nach ihm, höchstens blosen Theilkirchen das Schriftauslegungs-Recht zustehen könne. Ein ultra-protestantischer ist: das Princip solle eben wirklich Christenheit wie Christenthum von „Kirche" erlösen; weil Freiheit für Jedermann, die Schrift so oder anders oder auch nicht auszulegen, erst folgerecht sei. Ein unklar-protestantischer ist: das Princip habe nicht eine Einschränkung des ausschließlichen Schriftauslegungs-Rechts auch der Kirche für immer sein sollen, sondern nur eine Suspension oder Unterbrechung auf Zeit; etwa bis 1580 oder 1619, oder nach andern Kirchen-Lesarten bis zu andern Jahrzahlen, denn die Chronologie sei hierin allerdings schwankend. Mit den Inhabern der zwei ersten Irrthümer läßt sich geschichtlicher-

weise nicht reden. Denn Beide leugnen eine Bestimmung der Geschichte noch für die Gegenwart, durch den Satz: daß Alles was Einmal entweder durch „Kirche" oder durch „Zeit" ist, für Diese christlich oder vernünftig ist. Aber die in der dritten Stelle Genannten wären wol zu überzeugen, daß ihr Misverständniß in der auf das sechzehnte Jahrhundert sich einschränkenden Geschichtbetrachtung seinen vornehmsten Grund habe.

Soll indeß die Geschichte allen drei Parteien gegenüber des Schriftprincipes Recht und Sinn zugleich erweisen, so bedarf es noch des Einverständnisses über die Bedeutung „historischen Rechts" in einer positiven Religion, und über die Bedeutung der „Positivität" des Christenthums selbst. — Allerdings war das zweite Reformatoren-Princip, im Wesen seines Inhalts und Grundes, eine vollkommene Parallele des ersten. Beide gingen in Einem Ursatze zusammen: Unbedingtheit einzig des vor und über allem Menschlichen Stehenden. Aber das „historische Recht" auch des Schriftprincips ist nur dann vollkommen gleich vorhanden, wenn sein vielverbreiteter falscher Begriff aufgegeben wird: wenn also nicht Dem allein und für immer geschichtliches Recht zustehen soll, was einmal in der herrschenden Mehrheit oder „Kirche" und in diesem Sinne in der Geschichte war. Denn so ist das Schrift-Princip erst seit der Reformation vorhanden gewesen. Historischen Rechtsgrund gibt das Dasein so wenig wie das Neu-eintreten; und, ihn kann das Neu-eintretende oder Spätere genau so wie das Früherdaseiende empfangen. Die Kirche, als nur Erscheinung des Christenthums Christi, gebunden an die zwei Weltgesetze der Mischung und der Nur-Allmäligkeit, musste für allen ihren Inhalt den Rechtsgrund empfangen; aus der Rechtsquelle, aus welcher sie selbst immerfort fließt und ursprünglich geflossen ist, aus Christi nicht blos anfänglicher Kirchen-Gründung, sondern immerwährender Kirchen-Vervollkommnung. Diese Leitung der Kirchen-Entwicklung durch Christus wird vermittelt durch den Geist, den Er fort und fort sendet. Die Form oder das Wie? der Wirksamkeit des Christusgeistes in seiner Gemeinde hat, gleich ihrem Umfange und Erfolge selbst, sich mannichfach und allmälig entwickelt. Darum ist's gleichgültig, daß das Schrift-Princip später und noch unvollkommner bewahrt in der „Kirche" Dasein gehabt hat, als das Christus-Princip; daß Jenes, in noch höherem Grade als Dieses, aus gesammter Kirche der Vorzeit mehr seinen negativen als seinen positiven Rechts-Grund zu entnehmen hat. Das heißt: die „Kirche" hat, durch das mangelhafte Dasein oder Wirken und dann Ausarten des Geist-Princips in ihr, das Schrift-Princip nothwendig

gemacht, zu dem Zwecke um durch Letzteres das Erstere wiederum möglich zu machen. Der Nothwendigkeits-Grund des Schrift-Princips der Reformatoren lag in der Kirche; der Rechts-Grund lag im Lenker der Kirche, von welchem der in Schrift sicherer fixirte Geist wie der in der Kirche freier sich bewegende Geist ursprünglich ausgegangen war, damit die zwei Daseinsformen eines und desselben Geistes sich wechselseits ergänzten. — Dieser Begriff vom „historischen Recht" wie vom christlichen Sinn des reformatorischen Schrift-Princips ist Das, was als Endergebniß aus nachfolgender Geschichte des „Geistes in der Schrift" und des „Geistes in der Kirche" hervorgeht.

Die christliche Geistes-Geschichte, als Geschichte des Lebens Jesu nach seinem Tode, und zwar zunächst nur wie sie (abgesehn von allem nicht kirchlich Angenommenen) innerhalb der sichtbar herrschenden Kirche entgegentritt, bewegt sich zwischen zwei Hauptformen dieses Fortlebens Christi als „Geistes in der Gemeinde": als einer unmittelbaren in der Kirche; und als einer vermittelten, entweder durch „Geistliche" oder durch „Apostel-Schrift." Die Richtung, in welcher sie sich durch mannichfach wechselnde Stadien hindurch bewegt hat, ist die pyramidale Gestalt gewesen; und die Spitze, in welche sie zuletzt ausging, ist nicht ein heiliges Schriftthum, sondern das Papstthum geworden. Darum hat dann ein Theil der Christenheit die Kirche als an ihrem Ende angekommen betrachtet, und ist zu ihrem Anfange zurückgekehrt, um von diesem aus eine neue Entwicklung anzutreten.

Die urkirchliche Idee von positiver Offenbarungs-Religion war Mystik, ein der Möglichkeit und dem Rechte nach allgemeinsames Propheten- oder Lehrerthum und Priesterthum. Mit ihr verband sich zwar Höherstellung des authentischen Geistes, wie er aus Christus und durch seine ersten Apostel geredet; aber ohne ausschließliche Anerkennung der authentischen Worte desselben. Als Christi Stiftung einer positiven Religion galt die Einsetzung nicht einer Lehre allein, sondern zugleich einer Kraft, eben seines Geistes, als allgemeinsamen höchsten Gutes in der neuen Schöpfung Gottes. Die sich fortsetzende Offenbarung als Geistes-Vererbung schien von selbst die Ueberlieferung auch der ächten Christus- oder Apostel-Wahrheit zu gewährleisten, da sie Selbst-Ueberlieferung des Princips derselben sei. — Eine erste Einschränkung solcher idealen Geistes-Allgemeinheit wurde, bereits in apostolischer und nächst-apostolischer Zeit, die Entstehung eines Unterschieds zwischen Klerus und Laien. Die Ursache war nicht die sociale Ordnung allein, welche

nicht allgemeinsamen Gebrauch der Geistesgaben verstatte; ebensosehr die wirkliche Beschaffenheit der Individuen, welche nicht allgemeinsamen Besitz derselben aufzeigte. — Eine fernere, und zwar eine Selbst-Einschränkung der „geistlichen" Pneuma-Mystik folgte bald nach, und trat seit Mitte des 2. Jahrh. immer mehr hervor: durch entschiedneres Voranstellen der den Aposteln gewordenen Ur-Offenbarung, als der Norm für die Nach-Offenbarung im Klerus. Sie aber ward keine volle Einsetzung heiligen Schrift-Princips, in die Stelle kirchengeistlichen Geist-Princips. Den Beweis gibt das Festhalten am Vorzuge „mündlicher" Ueberlieferung vor der apostelschriftlichen. Eine kurze Lehrsumme aus der Apostel Zeit, nur nach dem Hauptinhalte, nachmals vorzugsweise „Tradition" benannt, war der erste Kanon katholischer Kirche, früher als der weiterausführende Schriften-Kanon. Ursache war freilich auch des Letztern schwierigere Bestimmbarkeit und schwerer allgemeine Brauchbarkeit. Aber die Thatsache bleibt dieselbe: Fortbildung der Kirche vornehmlich nur nach solch einem Abriß der grundwesentlichsten Lebens- und Lehr-Momente des Stifters. Der entscheidende Grund dafür, daß solch an die Stiftung mehr knüpfendes als bindendes Band genüge, blieb der Glaube an das Fortwirken des Geistes, wie einst in den Apostel-Gemeinden, so nun in den geistlichen Apostel-Erben.

Mit dem Bestehn einer Staats-Kirche, seit dem vierten Jahrh., ging die Klerus-Kirche in episkopale Hierarchie-Kirche über. Dies umsomehr, da schon bisdahin das Bischofthum über die geistlichen Presbyterien sich erhoben hatte; und da, dieser beiderlei Geistes-Aristokratie gegenüber, die ursprüngliche mehr demokratisch gestaltete Laien-Presbyterialform nur in einigen Theilen des christlichen Ländergebiets sich zu halten vermocht hatte. Die Theorie von der Apostelgeistes-Vererbung gab also nun dieser eine neue Einschränkung, nämlich auf das Bischofthum; gleichzeitig mit der neuen Theilung der Kirchengewalt zwischen Hierarchie und Staat. Diese Staats- und Hierarchie-Kirche hat aber, gesetzgebend oder verwaltend, mehr nur auf Das gewirkt, was eine Beziehung zur Volks-Kirche und also öffentliche Gültigkeit erhalten sollte. — Die innere Lehr-Fortbildung, überall die Voraussetzung oder Grundlage jener Lehr-Gesetzgebung, ward auch jetzt sowenig wie früher an den Episkopat allein gebunden. Theologie als Wissenschaft blieb neben Diesem anerkannt als Kreis, in welchem ebenfalls das Pneuma sich „tradire." Das „Priesterthum der Kirche" [sacerdotium ecclesiae], als „Lehrerthum der Kirche" [magisterium ecclesiae], schränkte aber seinem Zwecke gemäß die „Assistenz des Geistes" und

so die „Auctorität für die Kirche" auf diejenigen theologischen Erzeugnisse ein, über welche eine Uebereinstimmung schon ehedem bestanden hatte oder noch zu Stande kam. Solche Lehr-Einstimmigkeit erst erhob die Theologen zu „Kirchenvätern": [consensus patrum ecclesiae catholicorum, qui habent auctoritatem]. Die Aufstellungsform des Kirchengültigen war daher auch nicht nothwendig die späterhin sogen. symbolische. Sondern der einstimmige Inhalt ebensowol der theologischen Einzelschriften wie der synodalen Gesammtbeschlüsse bildete die Tradition.

Die wirkliche Stellung dieses abgeleiteten „Geistthums in der Kirche" zum Schriftprincip ist, auch für diese Zeit vom 4. bis zum 8. Jahrh., zu bemessen nicht nach dem im Grundsatze Ausgesprochenen, sondern nach dem angewendeten Verfahren. Allerdings kam jetzt zu größerer Entschiedenheit und Ausübung, als schon ehedem, die Einschränkung der erblichen Geistesgabe auf Sinnes-Offenbarung beim Schrift-Auslegen, statt neuer Lehr-Offenbarung. Indeß, die verhältnißmäßig nicht hohe Werthgebung für den Apostelschriften-Kanon erhellt schon daraus: daß dessen Untersuchung und Feststellung nie Angelegenheit der „allgemeinen" Kirche geworden ist; und daß seine Zureichenheit für sich allein, ohne den ältern Kanon d. i. ohne „Glaubensregel" oder „Tradition," nie zur Anerkennung oder in Ausübung gekommen ist. Im vorherrschenden, privaten wie öffentlichen, Verfahren fehlte auch jetzt das Kennzeichen des protestantischen Schriftprincips: die Annahme voller Selbstgenugsamkeit und ausschliessender Unbedingtheit des Apostelschriften-Kanons, als Erkenntniß- wie Verständnißquelle und als Auctorität oder Norm. Nur ein Gradunterschied zeigt sich im engern Anschlusse entweder an Schrift oder an Tradition. Und er ist der Haupt-Eintheilungs-Grund für die zwei herrschenden Theologen-Schulen, oder für die Religionswissenschaft dieser eigentlichen Kirchenväter-Zeit.

Das wichtigste Ergebniß aber, für das historische Recht des Schriftprincips überhaupt, wie für die hohe Anerkennung oder selbst Auctorität dieser Kirchenväter bei den Reformatoren, liegt in der Erscheinung: daß die überwiegend „biblische" Theologenschule Mehr für reine und religiöse Fassung der Lehre, sowie für Fortsetzung des Forschens gewesen ist und gethan hat, als die „traditionale" Schule. Diese hat ihr Eifer für größere und ausgedehntere als die biblische Lehren-Bestimmtheit veranlasst, nicht allein strenger der Traditions-Auctorität zu folgen, sondern auch Fremdphilosophisches oder doch Dialektisches einzumischen, gleichwol möglichst zeitige Abschliessung des Untersuchens zu fördern. Das Princip „vom Geist in der Schrift,"

inwieweit schon die patristische Zeit ihm folgte, hat mehr für Christenthums- oder Religions-Wissenschaft gewirkt. Das öffentlich vorherrschende Princip vom „Geist in der Kirche" hat mehr nur im Dienst der Staats- und Hierarchie-Kirche gestanden, und so für „Kirchen"-Wissenschaft gewirkt.

Im Mittelalter wurden Wissenschaft und Lehre ungleich mehr bestimmt durch die Schule, als durch die bischöfliche Hierarchie. Das „Pneuma der Schule" fügte sich zwar gewöhnlich zuletzt den Traditionen des ältern Kirchen-Pneuma. Aber die mittelalterliche Theologie, als Ganzes gefasst, hat keineswegs in so hohem Grade, wie gemeinhin angenommen ist, des heiligen Schriftgebrauchs und des religiösen Zwecks sich entäussert. Nur gebührt alles Verdienst hierin dem kleinern Theil der Schulgelehrten, sowie der Mystik und den Secten. Die Vernachlässigung oder auch Zurückdrängung der heiligen Schrift war eine der Stützen und Thaten der herrschenden sichtbaren Kirche, zumal seitdem die Episkopal-Kirche zur Papst-Kirche geworden.

Die Schluß-Ziehung aus der ältern und mittlern Schrift- und Geist-Geschichte ist die Sinnes- und Rechts-Deduction, ist Erklärungs- und Rechtfertigungs-Grund der Fassung des Schriftprincips bei unsern Reformatoren. Es lagen zwei Thatsachen und Rechtsgründe zugleich vor: das ungusreichende Vermögen des Pneuma der hierarchischen Staats- oder Papst-Kirche, seine ursprüngliche Reinheit und Kraft in Lehre und Leben zu bewahren; und die in ältester Zeit unvermeidlich gewesene, dann aber von Priesterschaft verschuldete Unwirksamkeit des Pneuma in apostolischer Schrift. — Eben dieser scheintodte Geist in heiliger Schrift hatte schon bisher mitten in der sichtbaren Kirche, mit ihrem sich ablebenden Pneuma, in Einzelnen eine „unsichtbare Kirche" unterhalten, hatte den uranfänglich in die ganze Gemeinde gelegten Geist nicht ganz verlöschen lassen. Sein volleres kräftigeres weitererweckendes Erwachen war der Auftritt Luthers. Dessen erstes Sehen war, daß er sah, es sei Nacht; und sein erstes Rufen, „Hüter, ist die Nacht schier hin?" Er und bald Viele mit ihm fühlten sich belebt und erkannten sich erleuchtet von der „Schrift." Darum glaubten sie an die Schrift, als die durch sich selbst mehr gesicherte Bewahrerin des auch der Kirche verheissenen Geistes, weckten mit ihrer Lebenskraft das erstorbene Leben, betraten mit dieser Leuchte den dunkeln Weg aus Kirche heraus zu Kirche hin. — Die Erfahrung zeugte wider das unbedingte Vertraun zu dem durch die „Kirche" redenden Geiste, wie zu dem durch Einzelne in oder ausser ihr reden-

den. In den Apostelschriften hatte der Geist sich selbst aufgeschrieben noch in seiner Fülle und Frische, hatte sein Bild ihnen eingedrückt, minder entstellbar als einst auch der Kirche. (*Calvin.* institut. 9, 2: Spiritus sanctus *in suâ imagine*, quam *Scripturis impressit*, vult a nobis recognosci.).

Der Sinn dieses Schriftprincips war mit dem Grund oder Recht zu seiner Wahl zugleich gegeben. Er lautete auf Unterordnung des Geistes in der Kirche unter den Geist in der Schrift; auf Einsetzung des Schrift-Erforschens, um den Geist zu finden, als der stetigen Lebens-Form der Kirche, und der „Kirche" als steten Hervorfliessens aus der nie versiegenden und nie zu erschöpfenden lebendigen Quelle. So musste dann die Kirche die zum Bestehn einer Kirche nothwendige Unbedingtheit einer Auctorität und Quelle abgeben an die Schrift, und in die zweite Stelle treten. Die Schrift, als Urschrift des Geistes, musste vor Allem in ihrer Integrität oder Unmittelbarkeit vorliegen, gleichsam in ihrem An-sich, als das Auszulegende. Sie durfte die absolute Normalität mit keiner ihrer, kirchlichen oder nichtkirchlichen, Auslegungen theilen; durfte nichts ebenfalls unbedingt Bindendes zwischen Sich und die Christen stellen lassen. Denn eben eine Reihe solcher Acte des Auslegens hatte auf die Irrthumsfähigkeit des „Geistes in oder ausser der Kirche" geführt; hiermit auf die ganze Umwandlung des Kirchen-Begriffs, auf Einsetzung heiliger Schrift-Kirche in den Supremat über Hierarchie-Kirche ebenso wie aller Nicht-Kirche gegenüber.

In der Reformatoren-Fassung des Schriftprincips erscheint demnach als das nach Natur der Sache Allererste: das Verhältniß zwischen Kirche und Schrift geschichtgemäß d. i. nach historischem Recht zu ordnen. Das aber geschah so: daß die Schrift ein unbedingtes Recht an die Kirche habe; und daß die Kirche, gegenüber der Schrift rechtlos, nur eine unbedingte Pflicht habe, sie richtig auszulegen und anzuwenden; und daß die Kirche gegenüber ihren Gliedern, auch als Einzelnen, zwei aus dem Schriftprincip mit Nothwendigkeit hervorgehende Pflichten habe. — Es erscheint nämlich von den Reformatoren dies andere Verhältniß, das zwischen Kirche und Gliedern, obwol nie ganz festgestellt, doch auch nicht mit der entweder nichtssagenden oder katholischen Entscheidung abgethan: das Schriftauslegungs-Recht der Kirche als des Ganzen, wie solches auch repräsentirt werden möge, sei ein schrift-bedingtes und dadurch unbedingtes. Sie haben nie durch Wort oder That erklärt: daß die durch die Kirchen-Verderbniß erwiesene Bedingtheit des Kirchen-Geistes, durch die mit dem Schrift-Geist geschehene Kirchen-Verbesserung, in

Unbedingtheit des Erstern sich verwandeln solle oder jemals werde; haben nicht die verbesserte Kirche in den alten Begriff von „Kirche" wiedereingesetzt, sondern diesen eben selbst wesentlich berichtiget. Dieselben haben, in der fortdauernden Bedingtheit auch der Kirche wie aller Nichtkirche, das fortdauernde Vervollkommnungs-Bedürfniß Beider klar und deutlich ausgesprochen; also nicht blos der Kirche Gebundenheit an die Schrift, sondern die Perfectibilität des auslegenden und anwendenden Schrift-Gebrauchs in ihr. Diese Letztere ist der Grund für zwei jeder Kirche reformatorisch auferlegte Pflichten, als die Bedingnisse oder Formen aller ihrer Rechts-Erwerbung und Rechts-Sicherung. Nach der einen soll die Kirche, weil sie sich nur in den religion-gesinnten und religion-verständigen ihrer Glieder als überhaupt vorhanden denken und wissen kann, nur collegial mit Diesen das Schriftauslegungs-Recht üben, auf Grund der heiligen Schrift und keiner Schriftauslegung verhandeln. Nach der andern soll die Kirche, in Form solcher Collegialität, sich stets fort immer mehr der Schrift zu conformiren oder ihr gemäß zu reformiren trachten; also, die Schrift-Erforschung und so sich selber fortsetzen.

Vorstehende Fassung des Schriftprincips von Seite der Reformatoren ist durch deren Kirchen-Stiftung, und durch das hierzu zeitnothwendige Maaß des Feststellens und Bestehns, nicht zurückgenommen oder aufgehoben. Es war nicht ihr Sinn und nicht ihr Thun, durch ein kirchen-exegetisches Pneuma einen Grund für den Schrift-Grund, oder im Reiche Gottes einen Staat im Staate zu errichten. Alle bestehende Kirchen, auch die ihrigen, galten ihnen als rechtsbeständig seiende gegenüber allen einzelnen Gliedern als solchen; als pflichtgemäß werdende, wie alle Kirchen in der Zeit bisher, gegenüber sich selbst und ihren schriftberechtigten Gliedern. Nur Eine Kirche galt ihnen als ewig: das war die welche einst sein wird, nachdem die zeitlichen Formen zu ihr, nachdem die Strebe-Kirchen alle werden ihre Schuldigkeit gethan und ihre besondre Sendung erfüllt haben.

Die Nach-Geschichte des evangelischen Schrift-Princips, während des so reichen Mittelalters der neuern Zeit, bietet zwei ganz entgegengesetzte Erscheinungen dar; in beiden evangelischen Kirchen, obwol nicht in allen ihren Ländern. Nur Vorurtheil hat das siebzehnte Jahrhundert nebst der ersten Hälfte des achtzehnten, gegen die neueste Zeit seitdem, in's Dunkel gestellt. Gerade durch jene ganze mittlere Zeit ging der Geist ebensowol aus der frischern ersten Hälfte des 16. Jahrhunderts, wie aus der schwächeren zweiten.

Die Seite des „Bestehns" darzustellen, hatten die juristischen Staatskirchen und die theologischen Kirchenschulen über sich genommen. Wider den Rückfall des Evangeliums in Gesetzthum eines Dogmen-Judaismus, welcher „Orthodoxie" sich selbst-benannte, entstanden höchst zahlreiche Bewegungen. Nicht Solche allein, wie der geniale Joh. Valentin Andreä, der gelehrte Calixtus, der kindlich und männlich fromme Spener; auch Socinianer und Arminianer nebst Latitudinariern, und die langen Reihen von Bekennern wahrer und falscher Mystik: — sie alle versuchten zu thun, was „Kirche" und „Schule" nicht that. Ihre sehr verschiedenartigen an Beide gestellten Forderungen trafen zuletzt in dem Einen Puncte zusammen: in der Wendung des Schriftprincips von seiner dialektisch-dogmatischen Seite nun auch nach der ethisch-dogmatischen hin; in der Beziehung und darum Einschränkung des Lehren-Inhalts einer heiligen Schrift-Kirche auf seine moralisch-religiöse Fruchtbarkeit und Wesentlichkeit. Kirche und Schule verfolgten gelegentlich diese Schilderhebungen wider die „Kirche mit dem zugemachten Schrift-Buche." Im Ganzen liessen sie das immer neu sich Wiederaufnehmen und Fortführen der Kirchenverbesserung seinen ungeregelten Gang gehen.

Die Verhängnisse drängten sich. Eine große und immer größere Anzahl verlor auch den Glauben an das Dasein des Geistes in der Schrift, wie in der Kirche. Das zweite Reformationsprincip wurde, gleich dem ersten, in Zweifel gezogen. Und die aus beiden Principien mit Nothwendigkeit folgenden Lehren, sowie die ihnen zum Grunde liegenden geschichtlichen Wahrheiten, wurden streitig. Das Christenthum selbst ward in Frage gestellt, als Vernunft und als Geschichte. — Es waren, für einen Theil der Vertreter theologischer und philosophischer Wissenschaft, alle Auctoritäten gefallen, in ihrer Eigenschaft als historisch positiver oder geschichtlich eingesetzter Gewalten. So konnte wol Manchem das Zeitalter erscheinen als aus dem (durch Christenthum und Reformation geordneten) „religiösen Staate" zurückgekehrt in einen hobbesischen „Naturzustand," in einen Krieg Aller gegen Alle. Und doch war und ist dem nicht ganz so. Es hat sich nur Kraft an Kraft gemessen; und das Vergängliche ist vergangen, das Bleibende ist geblieben. Das Christenthum hat nur Einen Feind, den es in keinem Streite für sich gewinnen will und kann, den es nur besiegen kann: den unsittlichen Un-Geist der „Welt." Es war nothwendig, auch schon in früherer Zeit und nur noch nie in solchem Maaß geschehn, daß die christliche Religion, auch ohne äussern Schutz glauben-gebietender Staatskirche oder Gläubigkeit schon voraussetzender Kirchenschule, den Streit mit philoso-

phischer und theologischer Wissenschaft führte. Es ist falsch, daß für Diese der Streit noch nicht entschieden sei. Die große Mehrheit in diesem Kreise bilden gegenwärtig Die, welche sich nicht als Vertreter bloser Wissenschaft wie einer Sache für sich oder für sie, sondern als für eine Allen gleichnothwendige Wahrheit Verantwortliche erachten. Ihnen ist die Allein-Wahrheit und Nothwendigkeit alles Dessen, was in den Urkunden des Christenthums selbst für das Wesentliche erklärt steht, eine nun auch von Wissen und nicht blos von Glauben geglaubte Wahrheit.

Zwei Folgen indeß sind noch geblieben, aus dieser so lange geführten Untersuchung über das Verhältniß zwischen christlicher Religion und Wissenschaft. Es besteht noch fort, — auch abgesehn von den Ländern, welche überall wenig Antheil genommen an Dem, was die Bildungsländer verhandelten, — ein zweifaches Misverhältniß. Zwischen Dem, was nach den Ergebnissen der Religionswissenschaft nebst der „allgemeinen Bildung" die Volkskirche, d. i. das gesammte Volk, in welchem hier kein Standesunterschied ist, glauben muß; und Dem, was zahlreiche einzelne vielmehr Gesinnungals Bildungslose glauben wollen. Aber auch zwischen Dem, was Religions-Sinn wie Religions-Wissenschaft mit „denkendem Gewissen und gewissenhaftem Forschen" gesammelt haben, als Unterlage für ein Verhandeln über Religion gesammten Volks; und Dem, was Beiden die Kirche des Staats zu lehren und zu glauben gebietet. — Dieser inhaltschwere Gegenstand, die auch öffentliche Durchführung der wissenschaftlicherseits nur vorbereiteten Verbesserung, erfordert größere Kräfte zu seiner darstellenden Behandlung. Ich wage es nur einige zerstreute Gedanken, oder vielmehr Fragen und Bitten, hier anzuschliessen.

Sogleich über die zwei Gegenstände des Verbesserns selbst findet mehrfache Meinungsverschiedenheit statt. Die eine Frage, nur die Ordnung der Zeit nach angehend, ist: ob das Umgestalten der Kirchen-Verfassung, oder das der öffentlich festzustellenden Religions-Lehre vorangehen solle? Es ward aber noch nie eine zeit-beständige und rechts-beständige Kirchenverfassung zuerst gemacht, und dann erst die Fassung der „öffentlichen Lehre." Beide sind untrennbar von Natur, und werden überdies am leichtesten durch einander gefunden. Wahre Form verhält sich zur Materie wie die Folge zum Grund, wie Ausdruck zum Wesen oder zur Sache. Es ist ähnlich wie mit der physischen Welt-Anlage und der moralischen Welt-Ordnung, die auf ihrem Grund und Boden werden soll und wird. Wäre nicht

in Jener und in deren natürlicher Entwicklung schon auf die Möglichkeit einer auch sittlichen Entwicklung in ihr gerechnet, so würde nimmermehr eine solche sich selbst-schaffen. Oder haben mit der Zeit auch die Naturgesetze ihre Natur gewechselt?

Die andre Frage geht auf die Form der Kirchen-Verfassung. Für den Versuch presbyterialer Verfassung ist mit Recht die große Mehrheit entschieden. Dieselbe ist nicht allein, was hier nichts beweisen würde, die urkirchliche Gestalt; sondern das älteste und durch alle Kirchenzeiten gegangene entweder Unternehmen oder Verlangen Derer, welche das Leben der Religion als ein auch von Seite des ganzen Volks selbstthätiges wollten. Somit würden Staatsbehörden und Geistliche und Bürger und theoretische Theologen die gemeinsame Sache, eine Volkskirche, als gemeinsamen Beruf betrachten. — Der Staat bleibt naturgemäß die einfassende und collegial entscheidende Grundlage. Er hat in der Hauptsache nichts aufzugeben, was er nicht schon selbst factisch aufgegeben hätte. Das wirkliche Handeln oder (was überall wo Gewalt etwas zu hindern stattfindet, gleichgilt) das thatsachliche Zulassen der Staatskirchen selbst, in der neuern wie ältern und mittlern Zeit, hat das Vorurtheil widerlegt: daß der Staat in Handhabung seines Kirchen-Episkopats je selbständig oder folgerecht gewesen; daß er je entweder eine eigene aus Staatsrecht hergeleitete, oder eine feststehende Theorie oder Praxis gehabt. Seit Constantin und Justinian, diesen Staatskirchen-Vätern, ist der Staat im Ganzen dem sich fortbewegenden Gange der Zeiten-Bildung auch selber gefolgt, im Maaße wie im Gegenstande seines Lehr-Zwanges und seiner Lehr-Freiheit. So ist auch dem lutherischen Staat die protestantische, d. h. sowenig juristische wie hierarchische, Form politischen Kirchen-Episkopats späterhin von aussenher gekommen. Ihm selbst hat es keiner diplomatischen Erklärung bedurft, daß nicht auch das specielle Lehrgesetz forthin Gesetz sei; sondern es hat dessen Behandlung als eines moralischen und nicht blos-juridischen Gegenstandes genügt. Es wäre gar leicht der historische Beweis zu führen: daß ein collegiales Verfahren, zwischen Staat und theoretischen oder praktischen Theologen nebst mitwirkenden Nicht-Theologen wie Nicht-Behörden, stattgefunden hat in allen bessern Kirchenzeiten; z. B. in der Karolinger-Periode und in unserm Reformations-Zeitalter.

Eine dritte Frage fragt noch zweifelnd: ob überall ein Neubestimmen auch über öffentliche Lehre einzutreten habe? Zwei einander selbst entgegengesetzte „Parteien" haben kein Vertraun zu Denen, welche sie als die Leiter des neuen Anordnens im voraus vermuthen, wenn es Zufall oder „Unrecht" so fügen sollte, daß nicht

sie die Stimmen-Mehrzahl bildeten. — Nach der einen Partei hat gegenwärtige Zeit, im übergroßen Bedürfnisse reformirt zu werden, die Kraft sich selbst zu reformiren verloren, besitzt sie nur noch das Vermögen, eine „Wiedereinsetzung in den vorigen Stand" (Repristination) zu empfangen und zu ertragen. Ein Hauptgrund unter vielen ist: das Zeichen des Abfalls der Zeit von den evangelischen Principien wie Lehren, ihr Unterscheiden zwischen Kirchen-Lehrgesetz und heiliger Religions-Schrift, und in Beiden zwischen Buchstaben und Geist. Man könnte entgegnen: Im heiligen Abendmahle gibt sich euch Christus nicht so allein, wie in der heiligen Schrift, als den Geist in leiblichem Behälter, sondern seinen Leib; und, seine Menschheit ist von seiner Gottheit unabtrennbar. Warum betet ihr den Leib nicht an, wie die Katholiken? Wendet das auf die heilige Schrift an! — Ohne Einführung der, bereits von den Kirchenvätern nicht angenommenen, Verbal-Inspiration ist kein allein rechtgläubiges d. i. schriftauslegendes Ausschließlichkeits-System möglich; gesetzt daß es christlich und geschichtlich wäre. Uebrigens, was das Reform-Vermögen der Zeit betrifft, so stehen alle Dinge unter Gott; und alle wirkliche Bedürfnisse werden ebensoviele Vermögen.

Allerdings aber ist auch mit der andern Partei zu reden. Im voraus die freundliche Frage an diese wie an jene Partei: ob es denn jetzt gar nicht mehr möglich sei, alle Dinge nach ihren naturgemäßen mehrern Seiten hin zu betrachten? ein Verfahren, das allezeit das am meisten und heilsamsten wirkende gewesen ist. — Unter den auf die Wahl gekommenen Neu-Principien steht das „Zeit-Bewusstsein" oben an; ungefähr so zur Zukunft sich verhaltend, wie die Welt-Substanz Spinoza's zur Welt. Das Princip ist vollkommen richtig, wenn sein Begriff richtig ist: d. h. wenn das Zeitbewusstsein noch ausser dem Vielen, was es selbst schafft, möglichst Viel des Besten oder doch des Bessern aus der Vergangenheit zu seinem Inhalte hat, von diesem der Niederschlag ist. Falsch ist dasselbe: wenn es ohne diese Bedingniß gelten soll; wenn also z. B. Religion, die eine Geschichte noch fernerhin habe, und allen den gar mannichfach Organisirten entspreche, und so erst zugleich soziales Band sei, ohne besonders ihr sich weihende Wissenschaft bleiben soll. — Das Princip in solcher falschen Fassung der Unbedingtheit ist auch ein sehr massives: die Form seines Verfahrens ist, anstatt des Achtens auf den Gang der Entwicklung, die „Stimmen-Mehrheit." Selbst der Katholicismus hat sich gescheut oder geschämt oder auch nicht vermocht es durchzuführen. Die Zahl als Grund, und das Stimmenzählen als unbedingter Wahrheit-Messer, vernichtet oder hemmt die freie

Geisterbewegung, macht die Minorität und gar das Individuum rechtlos; schlimmer, als mitten im hobbesischen Leviathan. Wer viel schreit, hat viel Stimme; und wenn Alle schreien, so wird nur Eine Stimme vernommen, ist Stimmen-Einheit. — In allen Zeiten bisher sind immer zwei große Zeit-Bewusstsein gewesen, neben einander noch ausser vielen kleinern. In sehr alter Zeit hat das eine den Christus an's Kreuz geschlagen, das andere eine christliche Welt werden lassen. In jüngerer Zeit ist das eine protestantisch geworden, das andere katholisch geblieben. Noch späterhin hat das eine Ketzer oder Hexen verbrannt, Sclaverei und Eroberungskriege gutgeheissen, das andere alle solche Dinge verworfen. „Aber, Mohammed und sein Islam?" Das war nur ein Land-Bewusstsein, ward nur durch Waffengewalt Länder- und Völker-Bewusstsein. — Ihr „allein Zeitbewussten," habt ihr nie Etwas vernommen vom Geist, und von der Art, wie Er über die Erde geht, durch alle Weltgeschichte beglaubigt? Laut dieser, sind es zunächst nicht alle hervortretende Geister, welche die Menschheit führen. Und nach ihr gibt es ohne in's Gegenwärtige hereindauernde Vergangenheit sowenig, wie ohne Gegenwart, eine Zukunft.

Doch, die gegenwärtige Zeit frägt ja eben: „Schrift oder Geist"? Die Frage ist falsch. Auf sie gibt's nur eine halb falsche Antwort: Keines von Beidem; weil Keins ohne das Andre. Schon Christus selbst ist für uns da nur zusammen mit seinem leiblichen Erscheinen. Das hat neuerlich der zur blosen Schale erklärte Evangelien-Christus selbst bewiesen: das recht verstandene historische Christenthum verschwand seitdem nicht; und sein idealer Doppelgänger ward nicht gefunden. Nur Einzelnen hatte der Buchstabe auch den Geist getödtet; der Geist ging um wie ein Gespenst. — Ebenso nun nehmet auch von der heiligen Schrift immerhin die Schale weg. Aber, es liegt noch Etwas zwischen dem Kern und der Schale. Durch dies Zwischenliegende sich durcharbeiten, das nennt man Schrift-Wissenschaft und Religions-Gesinnung. Seid ihr aber schon ganz hineingedrungen zum Geist, und seid also Geister: so erscheinet uns, ihr leibhaftigen Geister, und leuchtet uns, ihr leuchtenden Gestalten! Denn wir wollen auch hinein zum Geist und zum Licht. Nur scheint uns Religion und christliche Religion, sammt ihrer Buchstabenschrift, etwas mehr Tiefe zu haben. Auch denken wir an Volks-Kirche, mit der großen natürlichen Mannichfaltigkeit ihrer Glieder. Zwar, Niemand bezweifelt mehr die Verstandes-Aufklärung als nothwendiges Mittel zur Menschen-Veredlung. Aber, Willens-Bildung ist noch eine Arbeit ausserdem. Die Wärme die das Licht durch sich allein gibt, steigt leichter zum Kopfe, als sie in's Herz hinabdringt. Die Köpfe

werden dann voll und heiß, die Herzen bleiben leer und kalt. Endlich meinen wir, die wir im Buchstaben keine Fessel erblicken, Band von Fessel unterscheiden: der gar nicht auch an sein Gramma gebundene Geist gebe oder habe für sich allein keine ausreichende Gewähr, daß er nicht, gefahren in allerlei Menschen-Leib, hier ebensowol in fanatischen Mysticismus umschlage, anstatt vernunft- wie schriftgemäß zu bleiben.

Sittlicher und also religiöser Sinn, und wissenschaftlicher Bildungssinn, Beide einander bestimmend und tragend, Beide zusammen sind der „Geist." Ein anderer Geist noch geht durch unsere Zeit. Ihn wollen beide gezeichnete Parteien nicht. Aber, sie führen ihm zu. Wehren wir ihm vielmehr vereint! Er geht zweifach gekleidet: bald in die Schatten der Nacht, bald in die Farben des Lichts. In jenen, gleichviel ob es katholische oder protestantische Nacht ist, mahnt er das Denken und Wissen zur Ruhe. In letzteren ruft er die Menschen, als wären es Thiere, zur blosen „Arbeit", zu Industrie möglichst ohne Idee. Sein „Neu-Princip", für Das was im moralischen religiösen Bereiche von nun an werden soll, ist das Princip des Minimums, das Reduciren des zu einem sittlichen Menschen Gehörenden auf das Wenigste. Die zeit-nothwendige Reform habe entweder so zu geschehn: daß ganz einfach, von Staats und Rechts wegen, eine „Wiedereinsetzung der Kirche in den vorigen Stand" eintrete. Oder so: daß ein Concurrenz-Termin angesetzt werde, wo dem Mindest-fordernden zugeschlagen wird; und daß derselbe abgehalten werde auf einem synodalen Länder- oder Kirchen-Tage in Babylon. Man sagt, und zuletzt wird's geglaubt: Religion, zumal christliche, sei wissenschaftlichen Denkens so unbedürftig wie unfähig; entweder weil sie nach ihrem Ursprunge positiv, oder weil sie nach ihrem einzigen Zwecke praktisch sei.

Gleichwie ein falscher Supranaturalismus und ein falscher Rationalismus schlechthin alle Verursachung des Menschen-Wohls und Heils entweder jenseits oder diesseits legt, hiermit Gott und Welt auseinanderreißt: so trennt jener falsche Religions-Begriff die aus Zweien zusammen bestehende menschliche Natur, will ein Wahn-System zerrissener Menschen gründen. Im Christenthum ist für den ganzen Menschen gesorgt, und auf den ganzen Menschen gerechnet: als ein denkendes und ein fühlendes und so dann wollendes Wesen. Es ist, im Kreise der Religion, mit dem Denken genau so wie mit dem Lieben. Gott lieben heißt: das höchste Wesen mit dem Willen nachbilden wollen, weil es uns überall zuerst liebt, und eben weil es nie so nachgebildet oder geliebt werden kann, wie es nachbildungs- oder lie-

benswürdig ist. Ebenso heißt Gott denken: das höchste Wesen nach unsrer Beziehung zu ihm zu erkennen streben, wie es Jedem von uns einen gott-gedachten Menschen-Begriff eingesenkt hat, als den welchen er verwirklichen soll, damit wir nicht nach eigenem uns Aussinnen, sondern Dem nach werden, wie Gottheit Menschen denkt. So denken wir Gott, und streben ihn in der Christusgestalt zu erkennen, eben weil er noch in dieser unausdenkbar und nie ganz erreichbar ist. Sehet hier den Zweck des Denkens als Erkenntniß-Strebens, d. h. eben der Wissenschaft.

Im Namen des überall höchsten aller menschlichen Zwecke, dessen den der sittliche Geist oder unser Selbst-Bewusstsein als sittlicher Wesen setzt, ergeht die so tiefgefühlte wie wohlüberdachte Bitte an euch, die ihr der Wissenschaft Nothwendigkeit in der Religion leugnet: bedenket, was ihr thut! Die edelsten geistigen Kräfte werden von der Religion abgewandt, weil sie solche Trivialität nicht wollen: welche die Gegenstände derselben in ihrem Vorstellen in den eignen Staub herabzieht; welcher das Klare das Flache ist, weil das Flache das Klare ist; und welche darum keines Denkens wie keines Dogma bedarf. — Aber, auch das Dogmen-Glauben so schlechthin kann nicht für das Ganze genügen. Die allgemein-nothwendige Daseinsform der Religion im Menschen als intellectuellem Wesen ist „Glaube," wie die im Menschen als moralischem Wesen „Liebe." Glauben heisst: seines Gegenstandes gewiß sein, obgleich man ihn sowenig weiß wie sieht. Aber, der Glaube muß auch seiner selbst, der Gläubige muß seines Glaubens gewiß sein und bleiben. Geschieht dies einzig durch Gott, so ist Gott der Gläubige und nicht der Mensch. Es geschieht aber im Menschen: durch Denken über das Göttliche, wie durch inneres und äusseres Erfahren seiner Wirksamkeit. — Ist zumal jener triviale Terrenismus im Rechte: dann hat die Gottheit dreimal vergebens in die Welt hereingeleuchtet: als sie das Licht der Vernunft für ihr Ebenbild schuf; als sie zu seiner höhern Verwirklichung das höchste „Licht der Welt" in Christus sandte; als sie Beides durch die Reformation der Welt wiedergab. Oder hätten wirklich die edelsten ebenso wie die unedlern denkenden Geister der Jahrhunderte nach tieferer Erkenntniß des ihnen sittlich Nothwendigen in „denkender Einfalt" gerungen? in der nämlich, damit Ihr auf ihrer Errungenschaft ausruhet, Eins nun ganz gewiß wissend, daß es in der Religion Wenig zu denken gibt? „All unser Denken und Wissen ist Stückwerk." Ganz gewiß: denn die ganze Welt ist nur ein Fragment des Göttlichen. „Denken und Wissen ist nicht Jedermanns Ding." Aber auch Glauben

und Lieben nicht; nur hoffen können und wollen Alle. Aber denken wollen und lieben wollen, das können und sollen wir Alle.

An Euch, ihr Jünger der Wissenschaft, der Streiterin für Wahrheit und Recht, Commilitonen, ist diese Wortführung für unsre gemeinsame Sache noch besonders gerichtet. Uns gemeinschaftlich legt die Zeit, vielleicht mehr als je eine, die Pflicht auf: daß jeder Einzelne von uns sich denke und wisse als Einen, auf den Etwas mit-ankomme, auf den auch gerechnet sei, und der einst so vor der Mitwelt, so vor Gott stehen wird.

Noch Ein Wort habe ich auf dem Herzen. Die höchste aller Mahnungen der Zeit ergeht als Mahnung an allgemeinsameres vereinteres Wirken als bisher; für allgemeineres Dasein sittlichen Ernstes durch religiösen Sinn, für Leben der Religion in Staat und in Wissenschaft wie in Kirche. Eine so besser-werdende Gegenwart steht für ihre einst besser-gewordene Zukunft ein. Formen zerbrechen, Ansichten verschwinden. Aber Eine Arbeit aller Jahrhunderte, Eine Aufgabe für alle Einzelne gleich, Bildung eines sittlichen Willens, sie zerstört keine Zeit, ihr reift vielmehr alle Zeit nur ihre Frucht. Das Ziel hat uns der Stifter unsrer Religion gesetzt, welcher ein Band zwischen Gott und Menschen auf die Ewigkeit knüpfte. So begrüßen wir, mit der in Ihm gegebenen Gewähr für unsre Zukunft, das heute beginnende vierte Jahrhundert seit dem Tode unsers Luther.

II.

Ueber einige

Denkmäler der königl. Museen zu Berlin,

von religionsgeschichtlicher Bedeutung *).

Ein Vortrag, gehalten im wissenschaftlichen Kunstverein zu Berlin, den 16. Februar 1846,

von

Ferdinand Piper,

Professor der Theologie an der Universität zu Berlin

Indem ich Ihnen, m. H., meinen Dank darbringe, daß Sie die Ehre mir erwiesen in Ihren Kreis mich aufzunehmen, möchte ich Ihnen Rechenschaft geben, wie die Studien, von denen ich herkomme, mit den Bestrebungen dieses Vereins zusammenhängen.

Die Verbindung von Kunst und Wissenschaft, welche die Grundlage desselben ist, schließt zunächst wohl die eigenen Wissenschaften der Kunst ein; doch sind noch andere Disciplinen, als Kunstgeschichte und Aesthetik, ihr nahe verbunden, — und, wie mir scheint, keine näher als die Theologie.

Selbst in praktischer Hinsicht sind sie aufeinander angewiesen, die Theologie und die kirchliche Kunst. Denn wenn diese ältere Aufgaben sich stellt, also Gegenstände aus dem Kreise der biblischen oder der Kirchengeschichte behandelt, so hat sie nicht allein über die Voraussetzungen, sondern auch über den innern Gehalt derselben auf theologischem Gebiet sich zu orientiren. Und wenn sie neue Aufgaben auffaßt, wenn es sich etwa darum handelt, der evangelischen Gemeinde einen ihr entsprechenden Kirchenbaustil zu geben, so trifft hier das künstlerische und das theologische Interesse zusammen, — wie ja gerade dieser Gegenstand in neuerer Zeit von beiden Seiten behandelt ist. — Noch mehr kann umgekehrt die Kunst der Theologie gewähren, da man eben so sehr berechtigt ist, den künstlerischen Gedanken zu würdigen, als den Schwung der Linien oder den Schmuck

---

*) Hiezu eine Tafel in Steindruck.

der Farben zu bewundern, und oft ein Kunstwerk vielsagender ist, als eine ganze Schrift. Denn in der Anschauung des Künstlers, der eine biblische Scene darstellt, muß über manche Fragen sowohl des äußern Vorgangs als der Motive der betheiligten Personen entschieden sein, auf welche der biblische Exeget vielleicht nicht einmal aufmerksam wird, weil er seinen Gegenstand nicht bis zum Malen sich anschaulich macht. Und Werke der Kunst, in denen Gegenstände des christlichen Glaubens tiefsinnig dargestellt werden, müssen geradezu für eine Bereicherung der Glaubenswissenschaft gelten. Wenn Nicola Pisano in seinem jüngsten Gericht an der Kanzel zu Pisa den Heiland nicht in der Mitte, sondern mehr nach seiner Linken sitzen läßt, so daß die Schaar der Seligen weit über die der Verdammten wächst, so opfert er das Bedürfniß symmetrischer Anordnung einem schönen christlichen Gedanken [1]).

Noch mehr zeigt sich die Verbindung der Kunst und Theologie in geschichtlicher Hinsicht, da Beide eine gemeinsame große Vergangenheit zu behüten haben. Denn es war die christliche Kunst fast anderthalb Jahrtausende eine ausschließlich kirchliche: aus der Kirche ging sie hervor und sie wirkte auf dieselbe zurück. So gehen diese ganze Zeit hindurch Kirchengeschichte und Kunstgeschichte Hand in Hand: die Werke der zeichnenden Künste geben nicht minder als die der Poesie Zeugniß von dem Geist, der in der Kirche waltet. Wenn bei den Byzantinern Jahrhunderte lang der Erlöser am Kreuz nicht als Sieger über den Tod, sondern unter der Last der Schmerzen erliegend mit ausgesenktem Unterleib vorgestellt wird; so liegt darin nicht allein eine Verletzung des ästhetischen Gefühls, sondern es spiegelt sich darin die innerlich gedrückte Glaubenslage der griechischen Kirche. Dagegen stellt die Glaubens-Kraft und Erhebung von Jahrhunderten in den gen Himmel strebenden Bauwerken der germanischen Architectur sich dar, die man treffend einen tausendstimmigen Hymnus des Gebets genannt hat [2]). Daher sind die Denkmäler der Kunst eine der wichtigsten Quellen, nicht etwa um einzelne historische Data festzustellen (wozu sie auch dienen mögen), sondern für die Erforschung des gesammten kirchlichen Lebens. Man darf deshalb annehmen, daß Niemand mehr als die Theologen Augen und Herz offen hat, die unsterblichen Denkmäler der mittelalterlichen Kunst zu würdigen. Und nicht das allein, sondern auch mit dem Blick der Liebe dieselbe bis in ihre Kindheit zu verfolgen und ihre Anfänge zu

---

[1]) Vergl. E. Förster, Beitr. zur neuern Kunstgesch. S. 37.

[2]) Kugler, Vorles. über die Systeme des Kirchenbaus. Berl. 1843. S. 19.

erforschen mit dem Interesse, welches jedes Streben einflößt, dem man eine große Zukunft weissagt. — Von der andern Seite, da alle diese Werke eine kirchliche Bestimmung gehabt haben und aus dem Bewußtsein der Kirche erzeugt sind, so geht nicht allein das Verständniß derselben im Einzelnen auf theologische Quellen zurück, da es gerade das Wesen der Theologie ist, das geschichtliche Bewußtsein der Kirche zu bewahren; sondern es muß auch der ganze Entwickelungsgang der Kunst im Zusammenhang mit der Kirchengeschichte begriffen werden.

Freilich nur was die Kunstideen betrifft; — während die andere Seite der Kunst, das gesammte Gebiet der künstlerischen Technik für sich dasteht und am wenigsten mit der Theologie etwas gemein zu haben scheint. In der That aber tritt auch hier ein Zusammenhang mit der Kirchengeschichte, sogar mit der allgemeinen Religionsgeschichte ein. Denn die Technik der christlichen Kunst ist großentheils abhängig von ihrem Verhältniß zum Studiren der Antike. Je weiter man von dem Alterthum sich entfernte, um so mehr nahm gleich anfangs die Kunst ab: und die Epochen der wiedererwachenden Kunst stehen unter dem Einfluß der Denkmäler des klassischen Alterthums. Das sind aber auch Epochen, in denen überhaupt die klassische Literatur, selbst die heidnischen Motive jener Denkmäler wieder Einfluß gewannen. Derselbe macht auf's stärkste auf dem Gebiet des kirchlichen Dogma wie des kirchlichen Lebens sich bemerklich; zumal der Wendepunkt, der im fünfzehnten Jahrhundert eintritt, geht eben so nahe die Kirchengeschichte wie die Kunstgeschichte an. So haben Beide auch da, wo sie einander fremd schienen, ein gemeinsames Interesse.

Diese Gemeinsamkeit des kunstgeschichtlichen und kirchengeschichtlichen Interesse in Beziehung auf das Alterthum will ich versuchen an einigen Beispielen darzuthun, welche durch Denkmäler der hiesigen königl. Museen an die Hand gegeben werden.

Eine der merkwürdigsten Perioden der Religionsgeschichte ist die Zeit des Uebergangs aus dem heidnischen Alterthum in das christliche Weltalter, — merkwürdig besonders auch dadurch, daß in der antiken Kunst Vorstellungen sich finden, die auf das Christenthum hinweisen, und in der christlichen Kunst Reminiscenzen des Heidenthums. Diese beiden Puncte sind es, die ich durch Denkmäler erläutern will.

II.

Erstens hatten in der That die alten Religionen sich überlebt; wie schon daran zu erkennen ist, daß sie nicht mehr ausschliessend sich

verhielten, sondern in der Zulassung und Ueberhandnahme fremder Culte ihren eigenthümlichen Charakter verloren. Jene Naivität und Unschuld, mit der in der Homerischen Zeit an die Bewohner des Olymp und ihr Eingreifen in die Schicksale der Sterblichen geglaubt wurde, — obwohl selbst die Lippen des Jonischen Sängers hin und wieder eine leise Ironie umschwebt, war nicht mehr zu finden. Denn einestheils hatte schon die physische Speculation der ionischen Philosophen und tiefer eingreifend die ethische Philosophie seit Sokrates eine Erkenntniß eröffnet, vor der, in dem Maaße als ihre Resultate durchdrangen, die alte Götterwelt in Trümmer sank. Anderestheils als die politische Freiheit und mit ihr die Einfalt der Sitten verloren und das Zeitalter schuldig geworden war, erschien Vielen dieser Götterglaube noch nicht äusserlich und sinnlich genug: durch Magie und Theurgie suchte man das Göttliche sich näher zu bringen. So hatte entweder Aberglaube oder Unglaube die Gemüther eingenommen. — Doch waren in dem alten Götterdienst als eine Ueberlieferung von der ersten Menschheit her Elemente erhalten, die einen Grund im Bewußtsein bildeten, aus welchem stets ein ächter Glaube hervorquellen konnte. Und die Philosophie, welche die alten Fabeln beseitigt hatte, — wenigstens manche Schulen derselben setzten etwas Besseres an die Stelle, indem sie von Ehrfurcht gegen die Gottheit erfüllt, reineren Vorstellungen von ihr Raum gaben, — und bahnten auch ihrerseits der Offenbarung den Weg.

Dabei fand man in dem Bedürfniß nach Einheit des Göttlichen auf zwiefache Weise von der Vielgötterei einen Ausweg. Entweder man ging von der vielfachen Verzweigung göttlicher Persönlichkeiten auf die Eine Wurzel derselben zurück und erkannte von den großen Göttern Einen, in dem man die Summe alles Göttlichen concentrirte, für die Gottheit schlechthin an. Oder man blieb, von der Person der Götter ganz abgesehn, bei den erhabeneren Eigenschaften derselben stehen, welche dafür angesehen werden dürften, für sich den Begriff der Gottheit zu erschöpfen. — Beides erhellt auch aus Kunstdenkmälern.

1. Eine solche Eigenschaft nehmlich ist vor allem die Ewigkeit: schon bei Homer gilt für das Wesen der Götter, wodurch sie von den Menschen, den Sterblichen sich unterscheiden, daß sie ewig sind. Nun findet sich die Aeternitas persönlich dargestellt auf Münzen seit Vespasian in mannichfaltigen Typen: sie hat in den Händen entweder Sonne und Mond, oder den Weltball auch mit dem Steuerruder des Schicksals, oder den Phönix, das Symbol der Verjüngung und ewigen Dauer. Noch mehr will es sagen, daß auch die Vorsehung

persönlich gebildet ist, — wodurch der Begriff des Ewigen (der an sich nur formell ist) einen Inhalt bekommt und die Welt an eine göttliche Leitung geknüpft wird. Es findet sich die Providentia auf Münzen seit Titus [1]): sie erscheint als eine hehre weibliche Gestalt mit dem Diadem auf dem Haupt, mit Scepter oder Füllhorn in der Linken, zu ihren Füßen liegt eine Kugel, über welcher sie segnend die rechte Hand oder herrschend einen Stab hält; auch ist zuweilen ein von dem Scheitel herabfallender Schleier angedeutet, das Geheimnißvolle des göttlichen Waltens zu bezeichnen. Belege zu allen diesen Vorstellungen giebt eine Anzahl Münzen der hiesigen königl. Sammlung. Unter ihnen ist von besonderem Interesse ein seltener Golddenar des Pertinax [2]), von dem die vorliegende Tafel (Fig. 6) eine Abbildung enthält. Hier ist die Providentia mit gegipfeltem Diadem auf dem unverschleierten Haupt und ohne Attribute gebildet: vor ihr schwebt eine strahlende Kugel, die Sonne, auf die sie scharfblickend die Augen gerichtet, und unter der sie vorsichtig die rechte Hand hält, um mit Blick und Hand sie vor Unfall zu wahren und im Geleise zu erhalten. Uebrigens beziehe ich mich auf einen sehr belehrenden Vortrag des Herrn G. R. Tölken, „Ueber die Darstellung der Vorsehung und der Ewigkeit auf römischen Kaisermünzen," gehalten bei Eröffnung der Numismatischen Gesellschaft vor zwei Jahren [3]), in welchem der Gegenstand zum erstenmal im Zusammenhang an's Licht gestellt und nach seiner Wichtigkeit gewürdigt ist. Namentlich wird dort auch bemerkt (S. 19), daß diese Versuche unendliche Begriffe in selbständige Bildungen zu fassen, auf zahllosen im täglichen Verkehr befindlichen Münzen, dem Christenthum den Weg bahnen mußten: „Die Gewöhnung, göttliche Eigenschaften ohne Beziehung auf eine besondere Gottheit für sich selbst persönlich zu denken, mußte zu der Zusammenfassung derselben in den hehren Begriff Eines Gottes führen."

2. Andererseits ward man zu diesem Begriff auch von der Person der Götter hingeführt, — indem man entweder Einen Gott über alle übrigen erhob, so daß jenem höchsten gegenüber die andern nur als

---

[1]) Die mythologische Formel dagegen von ähnlicher Bedeutung findet sich auf Goldmünzen des Diocletian, auf denen unter der Aufschrift FATIS VICTRICIBUS die drei Parcen vorgestellt sind, *Eckhel* doctr. numm. T. VIII, p. 6; — wenn nicht die Fata victricia mit den Fortunae victrices zusammenfallen, vergl. Lersch in d. Jahrbb. des Vereins von Alterthumsfreunden im Rheinlande, H. 2. S. 131.

[2]) Beschrieben von Tölken in der gleich anzuführenden Abhandlung. S. 8. 26.

[3]) In Köhne's Zeitschr. für Münz-, Siegel- und Wappenkunde Bd. IV. und auch besonders abgedruckt.

untergeordnete Dämonen, nicht mehr als Götter erschienen; oder indem man die Schranken, welche die Götter nach ihrer Individualität gegen einander bildeten, aufhob und aus den Hauptgottheiten zusammengenommen die Idee des Einen Gottes hervorgehen ließ.

Diese monotheistische Erhebung Eines der Götter knüpfte vor allem an den Cultus des Zeus an, dessen Name selbst den Begriff der absoluten Gottheit ursprünglich einschließt, sofern wahrscheinlich *Ζεὺς*, *Διὸς* mittelst der Dialectform *Δεὺς* mit deus und *θεὸς* zusammenhängt. Schon bei Homer und Hesiod erscheint Derselbe, als Vater der Götter und Menschen, mit monarchischer Herrschergewalt ausgerüstet; bei Aeschylus und Pindar wird er als der höchste (Hypsistos) gefeiert. Und dieser höchste Zeus hatte an manchen Orten einen eigenen Cultus, namentlich zu Theben, Korinth, Athen, auch zu Palmyra, — wie aus Inschriften erhellt. Zwei marmorne Votivreliefs mit dieser Widmung besitzt auch das hiesige königl. Museum [1]).

Wie nun weiter Zeus, der höchste der Götter, für den einigen Gott selbst angesehen wurde, davon giebt eine merkwürdige Gemme Zeugniß, welche zuerst Spon bekannt gemacht hat [2]) und von der ich Fig. 1. eine Abbildung gegeben. Die eine Seite zeigt den thronenden Jupiter, dessen Gewand bis auf den Schooß niedergesunken ist, der in der Rechten das Scepter, in der Linken den Blitz hält, und zu seinen Füßen einen aufblickenden Adler; auf der andern Seite lieset man die Inschrift IAΩ CABAΩ. Das ist der alttestamentliche Name Gottes, Jehova Zebaoth: denn es ist kein Grund, die Gemme für gnostisch zu nehmen. So stehen auch dieselben Namen mit zwei anderen: *Ἰάω Σαβάω*, *Ἐλῶαι*, *Ἀδῶναι* d. h. Jehova der Heerschaaren mein Gott und mein Herr, auf einer christlichen Gemme, einem Jaspis ehemals im Monradschen Museum zu Kopenhagen [3]), dessen andere Seite auf griechisch die Inschrift „Jesus Christus, Sohn Gottes, Heiland" enthält. Wenn aber Jupiter als Jehova Zebaoth bezeichnet wird, so findet dieses eine Erläuterung in der Behauptung des Varro [4]): Jupiter werde, obwohl ohne Bild und unter anderm Namen, auch von den Juden verehrt. Und es liegt darin nicht allein

---

[1]) S. Panofka, die Heilgötter der Griechen. Philolog. und histor. Abhdl. der Berl. Akad. 1843. S. 258.

[2]) *Spon*, Misc. erud. antiq. p. 298, 14. Darnach bei *Matter*, Hist. crit. du Gnostic. Planches. Par. 1828. p. 94. Pl. IX, 1.

[3]) Beschrieben von *Thorlac.* De duabus gemmis antiq. Christ. illustr. 1813. in s. Prolus. et Opusc. Acad. Vol. III. Hann. 1815. 8. p. 20—25. und Tab. I, fig. 1. 2.

[4]) Bei *Augustin.* Civ. dei IV, 9. und De consens. evang. Lib. I, c. 22. §. 30.

eine Erhebung über den polytheistischen Standpunct, sondern auch über den religiösen Particularismus der alten Völker, indem ausser der Anerkennung der Einheit Gottes auf Grund der römischen Religion, die Verehrung auch der Juden und der Völker überhaupt für denselben einigen Gott in Anspruch genommen wird.

In späterer Zeit ward dagegen der Sonnengott Gegenstand monotheistischer Verehrung, der auch auf Münzen des Aurelian dominus imper. Romani heißt [1]). Und zwar übertrug man auf ihn die Attribute der andern Haupt-Götter, oder vielmehr man faßte deren Personen mit ihm zusammen, um ihn zu dem höchsten und alleinigen Gott zu machen. Dieser Cultus verbreitete sich vornehmlich vom Orient, — wobei sich von Aegypten aus an den Namen des Serapis die Idee des Einen Gottes knüpfte. Wofür auch dieser Gott bei den Aegyptern möge gegolten haben, die ägyptischen Griechen hielten ihn für den Pluto, als er unter den ersten Ptolemäern ihnen bekannt wurde. Später ward der Cultus des Serapis so mächtig, daß der des Osiris dagegen zurücktrat: da aber dieser von Alters her der Hauptgott Aegyptens gewesen, so wurden beide für identisch genommen, wovon schon Diodor und bestimmter Plutarch spricht. — Auf griechische Vorstellungen dies zurückgeführt, als Osiris allgemein für die Sonne erklärt wurde, ward also auch Serapis für den Helios gehalten. Und zu einer Zeit, wo Helios für den höchsten Gott galt, ja die Eigenschaften aller Götter an sich gezogen zu haben schien, war Serapis es denn auch, der den Zeus repräsentirte. — So preiset der Rhetor Aristides in seiner herrlichen Rede auf den Serapis denselben, daß er die Schlüssel habe der Erde und des Meeres: er sei es, der in Aether und Wolken herrscht, der auch groß ist im Meer und die Schiffe regiert, der auch nach dem Lebensende die Herrschaft über die Menschen behauptet. Es wird ihm also die vereinigte Gewalt des Zeus, Poseidon und Pluto zugetheilt: er wird charakterisirt als der, der Anfang und Ende aller Dinge in seiner Hand hat. Und Kaiser Julian [2]) beruft sich auf ein Orakel des Apollo, wodurch Zeus, Pluto und Helios mit dem Serapis identificirt werden: *εἷς Ζεὺς, εἷς Ἀΐδης, εἷς Ἥλιός ἐστι Σάραπις.*

Von dieser den Monotheismus anstrebenden Auffassung des Serapis geben nun auch zahlreiche Monumente Zeugniß. Vornehmlich die Widmung an den Zeus-Helios-den großen Serapis (*Διὶ Ἡλίῳ*

---

[1]) *Eckhel* l. c. T. VII. p. 483.

[2]) *Julian.* Orat. IV. in reg.-Sol. p. 136. a. Spanh. Auch bei *Lobeck* Aglaoph. I. p. 462.

μεγάλῳ Σαράπιδι), — eine Formel, die so häufig in Inschriften innerhalb und ausserhalb Aegyptens sich findet. — Und die Inschrift εἷς Ζεὺς Σάραπις, Zeus Serapis ist Einer, nämlich Ein Gott, — welche öfters vorkommt, namentlich auf Gemmen, die als Amulette gebraucht zu sein scheinen. Einige davon besitzt die hiesige königl. Sammlung.

Es ist erstens ein rother Jaspis in der Stoschischen Sammlung, der auch bei Schlichtegroll abgebildet ist [1]), — in der Beschreibung von Winckelmann Cl. II, n. 52., in dem Verzeichniß von Tölken Kl. I, Nr. 56. Dieser Stein zeigt den Kopf des Serapis mit dem Modius, und daneben steht jene Inschrift. — Bereits Spon [2]) spricht von einem Jaspis mit dieser Inschrift, den er in Constantinopel bei dem französischen Gesandten gesehen habe: ich vermuthe, daß dies dieselbe Gemme ist.

Ferner eine Stoschische Glaspaste, die nach einem antiken Werke gemacht, selbst aber modern ist, weshalb sie bei Tölken nicht mit aufgeführt ist, bei Winckelmann Cl. II, n. 353, — auf der vorliegenden Tafel Fig. 2. Sie enthält eine Vorstellung des Serapis, der in der Linken einen langen Scepter hält, die Rechte aufhebt, wie den Segen gebend, und zu den Füßen den dreiköpfigen Cerberus hat: es ist also Serapis als Pluto gebildet, wie er ganz ähnlich auf drei Gemmen des hiesigen Museum erscheint. Dazu kommt aber hier die Umschrift εἷς Ζεὺς Σάραπις. Von dieser berühmten Vorstellung haben schon Montfaucon [3]) und de la Chausse [4]), neuerdings Kopp [5]) Abbildungen gegeben: sie ist ausserdem öfters zur Sprache gekommen. Aber seltsamerweise hat man meist die Inschrift nicht richtig gelesen, wie de la Chausse, Lippert [6]), selbst Corsini [7]), — oder nicht in der richtigen Folge, wie Osann [8]) und Kopp: der Letztere beschwert sich über die Zerstreuung und verwirrte Ordnung der Buchstaben; es ist aber gar keine Verwirrung da, wenn man beachtet, daß sie βουστροφηδὸν geschrieben sind.

---

[1]) *Schlichtegroll* Dactyl. Stosch. T. II. Pl. 21. n. 52.

[2]) *Spon* Ignot. deor. arae in Gronov. Thes. T. VII. p. 245.

[3]) *Montfauc.* Antiq. T. II. P. 2. Tab. 121, 4. vergl. Suppl. T. II. p. 152.

[4]) *Causeus* Mus. Rom. T. I. Sect. I. Tab. 63.

[5]) *Kopp* Palaeogr. crit. T. III. p. 261.

[6]) Lippert Dactyliothek I. n. 859. S. 292. liest nach Causeus: Σάρα-πις μ(έγιστος) Ἰο(υδαῖος) Ζεύς.

[7]) *Corsini* Animadv. in Gr. inscript. Asiat. in (Gori) Symb. litter. Vol. VII. Florent. 1751. p. 157; und hinter Froelich Animadv. in quosd. numos vet. urbium. ed. 2. cur. Gorio Ibid. eod. p. 157. Er bringt heraus: Ἅπις Ζεὺς Σάραπις.

[8]) *Osann* Syllog. p. 232.

Ganz rein aber, ohne polytheistische Götternamen ist der Monotheismus ausgedrückt auf einem merkwürdigen Jaspis ebenfalls der Stoschischen Sammlung, — der vorne die Pietas zeigt, eine betende Frau mit ausgebreiteten Händen, — und auf der Rückseite die Inschrift enthält: εἷς θεός: Gott ist Einer. Abgebildet auf der vorliegenden Tafel Fig. 3. — Winckelmann (Cl. VIII. n. 20.) hatte die Inschrift gar nicht beachtet und den Stein unter die Abraxas geworfen. Herr G. R. Tölken aber hat ihn gebührend ausgezeichnet und an die Spitze der altchristlichen Denkmäler der K. Gemmensammlung gestellt (Kl. IX. n. 127.); — wobei bemerkt wird, wie die Gemme einerseits durch die aus dem Heidenthum überlieferte Gestalt der Pietas, andererseits durch die in der Inschrift enthaltene Grundlehre des Christenthums an der Grenze zweier Zeitalter und zweier Religionen steht. — Diese Grenzstellung aber bringt es mit sich, daß man die Gemme auch darauf ansehen kann, ob sie nicht noch heidnischen Ursprungs ist. Und das ist mir allerdings das Wahrscheinlichere. Denn einestheils auch der Gedanke der Inschrift, das Bekenntniß des Einen Gottes, ist dem Alterthum nicht fremd, — wie die bisherige Ausführung schon darauf geleitet hat. In der That jene Rede des Aristides auf den Serapis gründet sich auf so würdige Vorstellungen von der Gottheit und athmet eine so ächte Frömmigkeit, daß man sie ohne weiteres auf den lebendigen Gott der Christen übertragen kann. So spricht auch eine griechische Inschrift aus Syrien, die wahrscheinlich stoischen Ursprungs ist [1]), schlechthin von dem ewig lebenden Gott, — und eine griechische Inschrift aus der Nähe Roms [2]) enthält eine Beschwörung, bei dem Einen und Alleinigen Gott, die Ruhe des Todten nicht zu stören, während zu Anfang der Inschrift die herkömmliche Widmung „den unterirdischen Göttern" sich findet. Anderestheils scheint mir ein so trockenes Bekenntniß des Monotheismus auf einem altchristlichen Denkmal befremdlich: — man würde nach der Weise der alten Christen dabei ein Zeugniß des christlichen Glaubens erwarten. Diese Weise des christlichen Alterthums ersieht man im Gegensatz gegen jene Gemme an einem ehernen Siegel aus Aegypten im Leydener Museum, welches vor kurzem Janssen bekannt gemacht hat [3]); da ist dieselbe Inschrift, — aber mit dem Monogramm Christi: E I C Θ
P E O C.

[1]) Wie ich zu zeigen gesucht habe in einer besondern Abhandlung: Erklärung einer stoischen Inschrift in der Zeitschr. für die Alterthumswiss. Apr. 1845. No. 40.

[2]) Bei *Oderici* de argenteo Orcitirigis numo Conject. Rom. 1767. 4. p. 84.

[3]) *Janssen* Mus. Lugd. Bat. inscript. 1842. p. 63, 7.

III.

Ich wende mich jetzt zu der andern Klasse von Denkmälern der hiesigen Museen, — welche umgekehrt als Werke der christlichen Kunst heidnische Reminiscenzen enthalten. Und zwar sind es reine Kunstvorstellungen ohne Inschrift, welche hier in Betracht kommen.

Diese Erscheinung, das Vorkommen heidnischer Elemente in der christlichen Kunst, ist nicht zufällig: sie hat ihren nothwendigen Grund in dem Entwicklungsgange der Kunst. Denn zwar rief das Christenthum, da es neue Anschauungen der göttlichen und menschlichen Dinge gab und das Heil des Menschen auf eine heilige Geschichte gründete, auch eine neue und heilige Kunst hervor. Die christliche Kunst fängt ganz von vorne an: sie stammelt wie ein Kind, sie muß erst, reden lernen, bevor sie die großen Worte des christlichen Geheimnisses in den Mund nimmt. Mit andern Worten: sie verfährt erst andeutend, indem sie der Symbole sich bedient, bevor sie zur Darstellung heiliger Geschichten übergeht: und durch diese gelangt sie erst stufenweise dazu, die übergeschichtlichen Ereignisse der Offenbarung vor Augen zu stellen. Das betrifft aber nur den Inhalt, die Kunstideen; in der Form ist sie von der antiken Kunst abhängig, — deren Technik sich auf die christliche Kunst fortpflanzt. Daher der merkwürdige Zwiespalt, daß diese Kunst, während sie innerlich sich entfaltet und Raum gewinnt, in den Formen zurückschreitet; da sie, in den Entwicklungsgang der antiken Kunst gestellt und deren Erbschaft übernehmend, in das Sinken derselben hineingerissen wird. Nun aber lassen sich Form und Inhalt in der Kunst nicht durchaus trennen; die antike Kunst brachte nicht allein mythologische Ideen zur Darstellung, auch ihre Sprache war mythologisch: sie zeichnete nicht eine Quelle, sondern die Nymphe der Quelle, nicht einen Berg, sondern den Berggott. So gingen von dieser Sprache der alten Kunst auf einem rein technischen Wege manche Elemente auf die junge christliche Kunst über. Dazu kommt, daß manche Mythen sich dazu anliessen, als Typen christlicher Vorstellungen zu dienen, daher sie als solche auch zu christlichen Kunstvorstellungen ausgeprägt wurden. Endlich läßt sich nicht verkennen, daß, wie auch in der christlichen Kirche von den Neu- aber nicht völlig Bekehrten heidnische Vorstellungen und Gebräuche fortwucherten, so auch zuweilen in der christlichen Kunst geradezu heidnische Motive mit christlichen sich gemischt haben.

Hiernach ist vornehmlich zu unterscheiden zwischen solchen Kunstvorstellungen, die aus dem geschichtlichen Mythus von Göttern und Heroen geschöpft sind, und solchen, durch welche Gegenstände

der Natur personificirt werden. Von beiden enthalten die hiesigen königl. Sammlungen Ein Beispiel aus altchristlicher Zeit.

Von der erstern Art ist die Vorstellung des Orpheus, der zur Leier singend die wilden Thiere, selbst Bäume und Felsen anlockte. So sieht man ihn, umgeben von wilden Thieren auf einem Karneol und zwei antiken Pasten der Stoschischen Sammlung (S. Tölken Kl. IV. n. 157 — 159.), die wahrscheinlich christlichen Ursprungs sind. Eine Abbildung jener Gemme in doppelter Größe enthält Fig. 4: hier sind um ihn Hirsch, Schlange, Löwe, Ziege, Adler, Eule u. a. Thiere versammelt. — Besonders bedeutsam erscheint der thracische Sänger in der Mitte biblischer Geschichten in zwei Wandgemälden eines römischen Cömeterium. Er ist hier überall ein Typus Christi, durch dessen Wort die Herzen barbarischer Völker umgewandelt sind und sie Gesittung und Bildung erhalten haben. — Ich will hierbei eines interessanten Miniaturgemäldes aus dem zehnten Jahrhundert gedenken, welches angeblich den Orpheus vorstellt, — nur um ein Mißverständniß zu beseitigen. Dies Bild ist von Duval in seinem Kupferwerk über die Sammlung Denon bekannt gemacht [1]): in der Mitte sitzt ein Mann die Leier spielend, umgeben von Schaafen, Ziegen und einem Hunde, rechts eine weibliche Figur, den rechten Arm auf seine Schulter lehnend, das ist nach der Unterschrift die Melodie. Links im Hintergrunde sieht hinter einer Säule ein weibliches Gesicht hervor, vielleicht die Poesie. Im Hintergrunde rechts sind die Gebäude von Bethlehem angedeutet, und vorne in der linken Ecke erscheint eine nackte männliche Figur, an einen Baumstamm sich lehnend, nach der Unterschrift der Berggott Bethlehem. Den Sänger nun in der Mitte des Bildes (bei dem kein Name steht) erklärt Duval ohne weiteres für den Orpheus; — er weiß aber nicht, was er dann mit der Stadt Bethlehem und dem ganzen Bilde anfangen soll. Es ist ihm jener Typus entgangen, wonach unter dem Bilde des Orpheus Christus vorgestellt wurde. Allein Orpheus ist hier gar nicht gemeint, sondern David: denn ganz dasselbe Bild findet sich zu Anfange eines Psalterium aus dem zehnten Jahrhundert in der K. Bibliothek zu Paris, woraus schon Montfaucon [2]) es beschrieben hat und neuerdings Herr Prof. Waagen [3]).

Von der andern Art sind die Bilder der Sonne und des Mondes, welche eine berühmte Lampe von gebrannter Erde enthält, unter

---

[1]) Monum. des arts du dessin rec. par Denon, décr. et expl. par *Duval*. T. I. Pl. XXXIX.

[2]) *Montfaucon* Palaeogr. crit. p. 11.

[3]) Waagen Kunstwerke und Künstler in Paris S. 218.

den Terracotten des hiesigen Antiquarium (nach dem neuen Katalog) No. 1018. Eine treue Abbildung ist auf der vorliegenden Tafel Fig. 5. Sie war schon früher öfters abgebildet bei Bartoli, zu dessen Sammlung sie ehemals gehörte, Bottari, Mamachi, Creuzer und Münter [1]); aber diese Abbildungen, besonders die von Bartoli und Mamachi, geben eine viel zu günstige Vorstellung. Denn die Arbeit der Lampe ist nur roh ausgeführt und die Bilder erscheinen wie verwischt. Sie ist übrigens häufig Gegenstand der Erörterung gewesen oder kürzer erwähnt, namentlich von Buonarroti Passeri, Schöne, Kopp, Raoul-Rochette, Bellermann. — In der Mitte des kreisrunden Feldes sieht man Christus in Gestalt des guten Hirten, der ein Schaaf auf seinen Schultern trägt, und unter ihm, so wie zu beiden Seiten, im Halbkreise umher sieben Schaafe. Darauf folgt weiter hinauf aus der Geschichte des Jonas, links wie er von dem Ungeheuer wieder ausgespieen wird, und rechts, wie er unter der Kürbislaube ruht. Darüber auf der linken Seite die Arche mit der Taube und auf der rechten eine Taube. Endlich über dem guten Hirten sieben Sterne; und links und rechts Sonne und Mond in menschlicher Gestalt als Brustbilder, der Sol mit der Strahlenkrone auf dem Haupt, die Luna mit halbkreisförmig über dem Haupt ausgebreitetem Schleier. — Alle übrigen Vorstellungen sind aus dem Bilderkreise des christlichen Alterthums bekannt. Der gute Hirte erscheint nach der gewöhnlichen Auffassung: er ist, als Gegenstück zu dem Typus des Orpheus, ein Bild Christi, wie er gesandt ist zu den verlorenen Schaafen des Hauses Israel (Matth. 15, 24). Die Schaafe in der Siebenzahl deuten auf die sieben Gemeinden der Apocalypse. Die Alttestamentlichen Gegenstände haben typische Bedeutung: Jonas, der vom Wallfisch ausgespieen wird, bedeutet die Auferstehung Christi, die Arche Noä mit der Taube ist ein Typus der Kirche. Die Darstellung von Sonne, Mond und Sternen über dem guten Hirten aber ist allerdings nicht geläufig. Doch finden sich ganz ähnlich auf dem Barberinischen Diptychon [2]) aus der Mitte des vierten Jahrhunderts neben dem Brustbilde Christi auf der einen Seite Sonne und Mond, aber ohne mythologische Symbolik, nur durch einen Stern und die Sichel angegeben, auf der andern Seite eine Krone auch mit sieben Strahlen. Es ist die Bezeichnung des verherrlichten Christus, der gen Himmel aufgefahren und dem alle Gewalt im Himmel und auf

---

[1]) *Bartoli* De lucern. P. III. Tab. 29. *Bottari* Sculr. e Pitture sagre T. III. p. 79. *Mamachi* Orig. et antiq. eccles. T. III. p. 78. Creuzer Symb. u. Mythol. Taf. VII. n. 2. Münter Sinnb. H. I. Taf. III. n. 39.

[2]) *Gori* Thes. vet. Diptych. T. II. p. 164. Tab. I.

Erden gegeben iſt. Dieſe Vorſtellung erinnert aber an die Symbolik römiſcher Kaiſermünzen, auf denen nicht ſelten ſowohl die Sonne als der Mond zwiſchen ſieben Sternen erſcheinen, namentlich das letztere auf Münzen des Pescennius Niger mit der Umſchrift Aeternitas Aug., zum Beweis, daß dies ein Symbol der Ewigkeit und der Vergöttlichung ſein ſollte. — Auf unſerer Lampe aber werden jene Bilder den Himmel als den Ort bezeichnen, von wannen Chriſtus gekommen iſt, und inſofern auch ſeine ewige Exiſtenz andeuten. — An eine gnoſtiſch-chriſtliche Symbolik, die man in dieſen Bildern hat finden wollen, iſt gar nicht zu denken: von gnoſtiſchen Elementen iſt keine Spur. Auch iſt es unnöthig auf die Vermuthung Münters zurückzukommen: es möge ein heidniſcher Künſtler die Lampe verfertigt und in dem Wahn, daß die Chriſten die Himmelskörper anbeteten, der Sonne und dem Monde die Attribute jener heidniſchen Gottheiten gegeben haben. Denn eine künſtleriſche Allegorie iſt noch keine Anbetung. Und auch ſonſt iſt die Perſonification von Sonne und Mond der altchriſtlichen Kunſt nicht fremd, — obwohl ſie aus dieſer Zeit, das heißt etwa bis zum ſechſten Jahrhundert ſehr ſelten iſt.

Ich glaube nehmlich die Zeit der Verfertigung dieſer Lampe mit Wahrſcheinlichkeit beſtimmen zu können. Sie enthält auf dem Boden die Inſchrift FLORENT, — vielleicht FLORENS oder FLOREAT (die beiden letzten Buchſtaben ſind nicht ganz deutlich). Nun kommen auch auf einer Kupfermünze Juſtin's I. (518 — 527) die Worte FLURENS SEMPER [1]) und auf einer Kupfermünze des oſtgothiſchen Königs Badvila (541 — 552), von der das hieſige K. Münzkabinet zwei Exemplare beſitzt, die Worte FLOREAS SEMPER [2]) vor. Da dieſe Formel ſonſt auf chriſtlichen Denkmälern nicht gebräuchlich iſt [3]), ſo iſt jener Inſchrift wegen wohl anzunehmen, daß auch die Lampe der erſten Hälfte des ſechſten Jahrhunderts angehört, — was auch der Arbeit derſelben ganz entſprechend ſcheint.

Zur Vergleichung für jene Perſonificationen will ich nur eines noch älteren Miniaturbildes gedenken, nehmlich in der Handſchrift der Geneſis zu Wien, von welchem Lambek und d'Agincourt Abbil-

---

[1]) *Banduri* Numism. II. p. 627. *Eckhel* Doctr. numm. T. VIII. p. 207. Doch iſt die Münze, von der kein zweites Exemplar bekannt iſt, unſicher.

[2]) Friedländer, Die Münzen der Oſtgothen. Berl. 1844. S. 50. Taf. II. (Badvila, 9.) vergl. S. 12. und (über die Münze Juſtin's) S. 15.

[3]) Dagegen findet ſich der Ausdruck

Valen-	floreas
tine	in deo

als Aufſchrift eines heidniſchen Calendarium um 354 n. Chr., das unter dem Namen des Aucherius bekannt iſt, in der K. Bibliothek zu Wien, Cod. ms. hist. lat. n. 56. ſ. *Kollar* Anal. Vindob. T. I. zu p. 961.

dungen gegeben haben [1]). Man sieht dort einen Schlafenden liegend, und vor ihm den Sol, ein Brustbild mit einer Krone und Strahlen, die von ihm ausgehen, ferner eilf Sterne und rechts die Luna, ein weibliches Brustbild mit einem Halbmond über dem Haupt, innerhalb eines nach oben offenen Kreises, ohne Strahlen. Es ist eine Darstellung von dem Traum des Joseph, den er seinen Brüdern erzählte: siehe, sagte er, mich däuchte, die Sonne und der Mond und eilf Sterne neigeten sich vor mir. Wenn irgendwo, so war hier die Personification an der Stelle, — ohne daß es mythologischer Vorbilder dafür bedurfte.

III.

Wenn wir von hier aus den weiten Entwicklungsgang der christlichen Kunst mit Rücksicht auf die Benutzung antiker Motive in's Auge fassen, so ergiebt sich eine Eintheilung derselben in drei Perioden.

1. Die erste Periode umfaßt jenes Zeitalter, dem die eben bemerkten Bildwerke angehören, welches noch unter dem directen Einfluß des Alterthums steht. Es nimmt daher mannichfaltige mythologische Motive auf, besonders Vorstellungen aus dem geschichtlichen Götter- und Heroen-Mythus, — während physische Personificationen, wie Flußgötter, Berggötter, die Figuren von Sonne und Mond, verhältnißmäßig seltener vorkommen.

Dies Verhältniß kehrt sich um in der zweiten Periode seit Karl dem Großen, in welcher die christliche Kunst eine selbständigere Stellung einnimmt und auch bei Völkern ausgeübt wird, denen die klassischen Vorbilder ferner lagen. Deshalb hören jetzt die antiken Vorstellungen von eigentlich mythologischem Gehalt auf. Wogegen die physischen Personificationen, die Figuren von Himmel und Erde, von Sonne und Mond, von Meer, Fluß und Berg, an der Tagesordnung sind.

Beweise hierfür geben zahlreiche Miniaturen und Elfenbeinschnitzwerke vom neunten bis zum zwölften Jahrhundert. Namentlich sieht man häufig Sonne und Mond in menschlicher Gestalt über dem Bilde Christi, zumal Christi am Kreuz. Drei Elfenbeinschnitzwerke dieser Art aus dem eilften oder zwölften Jahrhundert sind im Besitze der hiesigen K. Kunstkammer. Unter ihnen ist von besonderem Interesse ein Diptychon [2]), von dessen einer Tafel zum größern Theil (bis auf

[1]) *Lambec.* Comment. Bibl. Vindob. Lib. III. Tab. XXIX. *d'Agincourt* Pitture Tav. XIX, 9.

[2]) I. A. b. 12. s. (v. Ledebur) Leitfaden für die K. Kunstkammer S. 2. Ausführlicher beschrieben von Kugler Beschreibung der K. Kunstkammer S. 8 ff. n. 5.

die Füße der Figuren) auf dem vorliegenden Blatt Fig. 7. eine Abbildung gegeben ist. Auf dieser Tafel ist Christus dargestellt unter dem Bogen einer Nische auf einem Thron zwischen Petrus und Paulus; eben so auf der andern die Maria mit dem Christuskinde zwischen zwei Engeln; auf beiden Tafeln erscheinen ganz gleich zu den Seiten des Bogens Sol und Luna als Brustbilder, jener mit einer Strahlenkrone und einer Peitsche in der Linken, diese mit dem Halbmond über dem Haupt und einer Fackel in der Linken.

So häufig nun die Personification von Sonne und Mond ist, so selten sind Darstellungen wie diese, daß ihnen nehmlich mythologische Attribute gegeben werden. Dies geschieht auch noch in einem Miniaturbild der lateinischen Bibel Karls des Kahlen zu Paris: es bildet in großen Dimensionen den Buchstaben D, dessen Rand von den zehn übrigen Sternbildern des Thierkreises besetzt ist, mit Ausnahme der Jungfrau und der Fische. Diese nehmen den innern Raum ein: und zwar ist die Jungfrau vorgestellt mit zwei Kühen fahrend, mit dem Füllhorn in der Hand und der Mondsichel über dem Kopf, also in der Gestalt der Mondgöttin; — weiter oben sieht man die Fische, aber zwischen denselben eine männliche Gestalt, die mit zwei Rossen fährt und ebenfalls ein Füllhorn in der Hand hat, das soll der Sonnengott sein. Ohne Zweifel ist der Sinn der Composition, daß die Sonne im Zeichen der Fische und der Mond im Zeichen der Jungfrau gestanden hat, — zu einer Zeit, die gerade hier bezeichnet werden sollte, vermuthlich als der Abschreiber oder vielmehr der Künstler an dieses Werk gegangen ist. Das Bild ist gestochen bei Lenoir, und in Farben wiedergegeben in dem Werke des Grafen Bastard über die Miniaturen [1]).

Was übrigens den Zodiakus betrifft, so bemerke ich beiläufig, daß auch an einigen elfenbeinernen Reliquienkasten des zwölften Jahrhunderts in Lunetten über den zwölf Aposteln die zwölf Zeichen des Thierkreises gebildet sind. Eine Platte mit zwei Aposteln und zwei Thierkreiszeichen besitzt die K. Kunstkammer [2]). Ich glaube die drei andern Platten, welche ursprünglich dazu gehören, nachweisen zu können: in der Sammlung des Herrn von Reider in Bamberg nehmlich ist ein Reliquienkasten mit drei Seiten, an denen zehn Apostel

---

[1]) *Lenoir* Monum. des arts etc. de la France. Par. 1840. Pl. XI. p. 15. *Bastard* Peint. et Ornem. des Manuscr. Msr. Franc. Trois. Livrais.

[2]) I. A. b. 66. v. Lebebur a. a. O. S. 2. 3. Kugler a. a. O. S. 11. n. 9.

und zehn Thierkreiszeichen gebildet sind [1]); — wahrscheinlich gehören beide Stücke zusammen.

Mit dem dreizehnten Jahrhundert aber hören die physischen Personificationen wieder auf: namentlich kommen Sonne und Mond in menschlicher Gestalt gar nicht mehr vor an sonst gewohnter Stelle, oder sie erscheinen nur noch als Köpfe. Doch ist eine Handschrift aus dem Anfang des dreizehnten Jahrhunderts in der hiesigen K. Bibliothek zu bemerken mit dem Gedicht des Wernher von Tegernsee Maria und mit zahlreichen Miniaturbildern, deren eines die Sonne als ein rothes Brustbild mit Strahlen in einem Ringe darstellt, da nehmlich als erstes Wunder bei der Geburt Christi berichtet wird, daß die Sonne mit einem goldenen Ringe erschienen sei [2]).

Wenn man nun darauf achtet, daß diese Personificationen in der Regel ohne mythologische Attribute auftreten, und besonders, daß sie in der ersten Periode der christlichen Kunst noch nicht geläufig sind, in welcher doch der Einfluß antiker Motive am stärksten sich geltend machte, so wie seit der Wiederherstellung der Kunst im dreizehnten Jahrhundert nicht mehr vorkommen, da gerade dem Einfluß des klassischen Alterthums auf's neue Raum gegeben wurde; so wird man zu der Ueberzeugung geführt, daß sie in der Zeit ihrer Blüthe vom neunten bis zum zwölften Jahrhundert weniger durch den Einfluß der alten Kunst und ihrer Ideen hervorgerufen sind, sondern daß die christliche Kunst sie aus sich selbst erzeugt hat, — indem auch auf der mittelalterlichen Stufe der Kunst die Geltung jenes Ausspruchs von Simonides sich wiederholt, die Malerei sei stumme Poesie. — Aber nicht blos ein poetisches und künstlerisches Interesse haben diese Kunstvorstellungen, sondern wie sie mitten in der Kirche als freies Erzeugniß der christlichen Kunst sich darstellen, können sie auch einen Fingerzeig geben für die allgemeine Religionsgeschichte, — nehmlich für die Entstehung der physischen Personificationen als mythologischer Vorstellungen im Heidenthum. Dort hatten sie ja allerdings religiöse Geltung: man glaubte, „Alles sei der Götter voll," Luft und Aether und Erde und Meer. Aber ursprünglich werden sie eine nur künstlerische Bedeutung gehabt haben, d. h. Produkte des künstlerisch bildenden Geistes gewesen sein (wie denn der Geist der griechischen Nation wesentlich künstlerisch war), der die in der Natur waltenden Kräfte, den in

---

[1]) Wie ich aus Waagen Kunstwerke und Künstler in Deutschland Th. I. S. 115 f. ersehen habe.

[2]) S. den Abdruck des Gedichts nach dieser Handschrift bei Hoffmann Fundgruben Th. II. S. 200. Vergl. *Kugler* de Werinhero saec. XII. monacho Tegerns. p. 57.

ihr fühlbaren Lebensodem, als Aeußerungen zahlreicher Persönlichkeiten auffaßte, ohne daß davon der religiöse Glaube berührt werden durfte. Erst später, allerdings schon vor Homer, scheinen jene Kunstvorstellungen in denselben eingedrungen und so Elemente der heidnischen Mythologie geworden zu sein. — Das gilt natürlich nur von den Naturgottheiten, während für den tiefern Gehalt der Mythologie, die eigentliche Göttergeschichte, in den Katastrophen, welche das religiös-sittliche Bewußtsein der Menschheit erfahren hat, eine Erklärung zu suchen ist.

Wenden wir uns aber zur christlichen Kunst zurück, so erhellt, daß dieselbe seit dem dreizehnten Jahrhundert, indem sie von den physischen Personificationen wieder abläßt, in eine dritte Periode eintritt und den Uebergang macht zur modernen Kunst, in welcher an die Stelle jener repräsentativen Auffassung der Natur die Naturwahrheit selbst getreten ist.

2. Aber noch von einer andern Seite macht sich seit jener Epoche ein Uebergang zur modernen Kunst bemerklich, — wofür ein anmuthiges Elfenbeinschnitzwerk der K. Kunstkammer [1]), eine Arbeit des dreizehnten Jahrhunderts, von besonderem Interesse ist. Man sieht dort unter zwei gothischen Giebeln mit rundbogigen Füllungen einen Jüngling neben seinem Fräulein sitzen: er scheint in lebhaftem Gespräch mit ihr oder ein Minnelied ihr vorzutragen, sie aber windet aus den Blumen in ihrem Schooß einen Kranz, der ihm zum Lohne bestimmt sein wird. Ueber ihnen zwischen den beiden Giebeln erscheint auf einem Throne ein gekröntes und geflügeltes Frauenbild in jeder Hand mit einem Pfeil, womit sie auf den Jüngling und das Fräulein zielt, — das ist Frau Minne. Zur Seite in den Ecken zwei geflügelte Figuren, die eine mit der Handorgel, die andere mit der Laute. Eine Abbildung hat Herr von der Hagen zu seiner Abhandlung „über die Gemälde in den Sammlungen der altdeutschen lyrischen Dichter" gegeben [2]). Dies Bildwerk ist, abgesehn von der feinen und zarten Ausführung, zwiefach bemerkenswerth. Erstens erscheint hier die bildende Kunst auf einem neuen Wege, indem sie der Richtung folgt, welche die Poesie genommen hatte auf die Verherrlichung ritterlichen Frauendienstes, und welche neben der Kirche das ganze Zeitalter beherrschte. Zugleich zeigt sich hier auf's neue ein mythologisches Motiv: denn Frau Minne, welche so häufig als Göttin der Liebe von den Dichtern des Mittelalters angerufen wird, ist noch et-

---

[1]) I. A. b. 111. v. Ledebur Leitfaden S. 4. Kugler Beschreib. S. 40. n. 71.

[2]) In d. Philolog. und histor. Abhandl. der K. Akad. der Wiss. zu Berlin aus d. J. 1842; zu S. 441. Taf. I. Fig. 1.

was mehr als bloße Personification. Wie in der Winsbekin, einem Lehrgedicht des dreizehnten Jahrhunderts, die Tochter der Mutter die Frage vorlegt [1]):

nu sage mir, ob diu minne lebe,
unt hie bi uns uf erde si, ald ob uns in den lüften swebe?

Worauf die Mutter mit Berufung auf Ovid, der sie Venus nenne, von ihrer Macht spricht und antwortet:

si vert unsihtik als ein geist, si enhat niht ruowe naht noch tak;

also selbst auf eine mythologische Vorstellung zurückweiset. — Ueberhaupt äußert in dieser Hinsicht die Poesie zumal von Dante aus einen mächtigen Einfluß auf die bildende Kunst, in der seit dieser Zeit die Ideen des Alterthums neben denen der Kirche mehr und mehr Raum gewinnen.

Im Verfolg dessen geschieht es auch, daß besonders seit dem funfzehnten Jahrhundert die mythologischen Bilder der Himmelskörper zum Vorschein kommen, — indem die sämmtlichen Planeten in der Gestalt der heidnischen Gottheiten ihres Namens vorgestellt wurden. So zeichnete Sandro Botticelli die sieben Planeten als Gottheiten in ihrem Wagen, wonach der florentinische Goldschmidt Baccio Baldini seine Folge von sieben (oder eigentlich von acht) Blättern gestochen hat, die sich in dem Kupferstichkabinet des Louvre und des britischen Museum befinden. Eins dieser Blätter, das mit der Venus, bei der auch Amor erscheint, beide auf einem Wagen, der von Tauben gezogen wird, ist auch in dem hiesigen K. Kupferstichkabinet.

Diese Erscheinung steht nicht isolirt da. Sie hängt ohne Zweifel zusammen mit der Richtung auf das klassische Alterthum, die vornehmlich seit der ersten Hälfte des funfzehnten Jahrhunderts in der Kunst dauernd hervortritt. Und da man die Trennung der Jahrhunderte nicht achtend der antiken Kunst sich so nahe stellte, so wiederholen sich die Erscheinungen aus den ersten Zeiten der christlichen Kunst: auf's neue dringen mythologische Motive in sie ein und stellen sich christlichen Gegenständen zur Seite. Aber noch viel weiter reichte der Einfluß. Nachdem die christliche Kunst in der Kirche großgezogen und damit eine unvergängliche Erbschaft den folgenden Geschlechtern gesichert war, löste sich jetzt das Band, das zwischen Kirche und Kunst vom Anbeginn das ganze Mittelalter hindurch bestanden hatte: und es treten die mythologischen Ideen des Alterthums als ein selbständiges Element der neuern Kunst auf. Diese Geltung derselben, welche schon längere Zeit vorbereitet war, ward zumal durch Raphael entschieden, der auch dadurch bewun-

[1]) von der Hagen Minnes. Bd. 1. S. 376. vergl. Jac. Grimm, Deutsche Mythol. 2. Ausg. S. 1230.

dernswürdig ist, daß er auf der Höhe der christlichen Kunst stehend und sie zur Vollendung führend, zugleich in die Ideen des Alterthums sich versenkte und ihnen Gestalt gebend mit den Meistern der alten Kunst auf ihrem eignen Gebiet wetteifern durfte.

Eine merkwürdige Zusammenfassung beiderseitiger Ideen, christlicher und antiker, findet sich in dem Entwurf der Schöpfung, die nach seinen Kartonen in der Chigischen Kapelle der Kirche S. Maria del Populo zu Rom im Jahre 1516 in Mosaik ausgeführt ist, wovon neuerdings (1839) Gruner treffliche Kupferstiche gegeben hat. Hier wird Gott Vater vorgestellt wie er die Himmelskörper in's Dasein ruft: diese aber sind ringsumher, bis auf die Sphäre der Fixsterne, in der Gestalt der heidnischen Gottheiten ihres Namens in halber Figur gebildet. Namentlich Sonne und Mond als Apollo und Diana, der eine einen Pfeil schiessend, die andere einen Pfeil aus dem Köcher nehmend, — wodurch ihre Strahlen bezeichnet werden. Jedem derselben ist nach einer Vorstellung des Mittelalters, die auch Dante aufgenommen hat, ein Engel beigegeben, zunächst wohl um bei ihrer Bildung thätig zu sein und ihren Pfad sie zu lehren, vielleicht auch mit der bleibenden Bestimmung auf ihrer himmlischen Bahn sie zu leiten. — Bei der Aufnahme dieser mythologischen Figuren hat den großen Meister wohl weniger ein Interesse für die Antike geleitet, als vielmehr ein allgemein künstlerischer und poetischer Gedanke, das Interesse, den Schauplatz der Schöpfung zu beleben und die ersten Werke aus der Hand Gottes nicht allein als organische Wesen erscheinen, sondern auch das Bewußtsein der ewigen Gesetze, denen sie folgen, auf ihrer Stirn leuchten zu lassen.

Uebrigens hat Raphael dies Motiv (die antikisirende Personification) in seiner frühern Composition der Schöpfung von Sonne und Mond in den Loggien des Vatican, ebenso wie Michelangelo in der Sixtinischen Kapelle vermieden: in beiden Gemälden sind diese Himmelskörper nur nach ihrer mathematischen Figur vorgestellt.

So kommen gerade an diesen Beispielen in dem Wendepunct der Zeiten die unterscheidenden Principien der modernen Kunst zur Erscheinung: auf der einen Seite das Streben nach Naturwahrheit, auf der andern die selbständige Behandlung mythologischer Aufgaben. Und es erhellt, daß dieselben Motive, welche die Kunst des christlichen Alterthums mit der antiken verbinden, es sind, wodurch die moderne Kunst von der mittelalterlichen getrennt wird.

III.

Victor Cousin
über die erste Periode der Scholastik.

Dem wesentlichen historischen Inhalte nach mitgetheilt

von

Dr. Joh. Georg Vitus Engelhardt,

Kirchenrath u. Professor der Theologie zu Erlangen.

Victor Cousin hat im Jahre 1836 einen Quartband unter dem Titel: „Ouvrages inédits d'Abélard, pour servir à l'histoire de la philosophie scolastique en France" herausgegeben, welcher der zweiten Série der Collection de documents inédits sur l'histoire de France publiés par ordre du Roi et par les soins du Ministre de l'instruction publique angehört. Dieser Quartband enthält folgende bis dahin unedirt gewesene Werke Abälard's: 1. Sic et non, zum großen Theil; 2. Dialectica; 3. fragmentum Germanense de generibus et speciebus; 4. glossae in Porphyrium; 5. glossae in categorias; 6. glossae in librum de interpretatione; 7. glossae in topica Boëthii. Dazu kommen in einem Anhange (von S. 611 an) nähere Nachweisungen über mehrere in der sogleich zu erwähnenden Einleitung angeführte Werke, die zur Geschichte der Scholastik gehören, namentlich über mehrere Schriften von Rabanus Maurus, über anonyme Glossen aus dem zehnten Jahrhundert zu den Kategorien, über Wilhelm von Champeaux, über Bernhard von Chartres, über mehrere Schriften Gerberts, über den Commentar des Honorius von Autun zum Timäus, über eine Bearbeitung der porphyrischen Einleitung und der aristotelischen Kategorien in Versen, endlich über Wilhelm von Conches.

Dieser Sammlung hat Cousin eine ausführliche Einleitung auf 203 Seiten vorgesetzt, welche, mit Hülfe der von ihm aufgefundenen eben angeführten Werke, Licht über die erste Periode der Scholastik verbreitet. Da diese Arbeit Cousins bis jetzt in Deutschland meines Wissens weder durch Uebersetzung noch durch Abdruck allgemein zugänglich gemacht ist: so glaube ich, daß diese Mittheilung alles Wesentlichen aus derselben den Freunden der Geschichte nicht unwillkommen sein werde. Ich habe den ganzen historischen Inhalt von Cousins Abhandlung gegeben; da ich aber allen rednerischen Schmuck des großen französischen Stylisten für meinen Zweck beseitigen konnte, und die Beweisstellen statt in der Uebersetzung im Originale gab: so war es möglich, die achtundzwanzig Bogen des französischen Originals auf diesen wenigen Bogen zu geben, ohne irgend einen wesentlichen Bestandtheil desselben wegzulassen *).

Engelhardt.

---

*) Vgl. die Gratulations-Schrift zu des Hrn. Dr. Paulus in Heidelberg Jubileum 1839, von Lewald: commentatio de operibus Petri Abaelardi, quae e codd. mscrr. Victor Cousin edidit. Heidelb. 1839. — In einem der nächsten Hefte wird eine ausführliche Abhandlung über Abälards Leben und Lehre, von einem der Herren Mitarbeiter, erscheinen.

Der Herausgeber.

Eingang.

Ich habe an einem andern Orte *) den allgemeinen Charakter der scholastischen Philosophie geschildert, ihre Perioden angeführt, ihre großen Schriftsteller genannt, und eine Uebersicht ihrer Hauptsysteme gegeben. Dazu füge ich nun die Bemerkung, daß die Scholastik ein Eigenthum Frankreichs ist; denn dieses Land hat die berühmtesten Scholastiker hervorgebracht oder gebildet oder an sich gezogen. Die Universität Paris war im Mittelalter die große Schule Europas. Derjenige Mann aber, der durch seine Vorzüge und durch seine Fehler, durch die Kühnheit seiner Ansichten, durch seine merkwürdigen Schicksale, durch eine angeborne Leidenschaft für die Polemik und durch eine seltene Lehrgabe am meisten dazu beitrug, den Geschmack an den Studien sowie jene geistige Bewegung zu fördern und zu verbreiten, aus welcher im dreizehnten Jahrhundert die Universität Paris hervorging, dieser Mann ist Peter Abälard.

Sein Name ist ohne Zweifel einer der berühmtesten; der Ruhm aber hat niemals Unrecht; es kommt nur darauf an, die Gründe aufzufinden, auf welche er sich stützt.

Abälard war in Palais bei Nantes geboren und machte seine ersten philosophischen Studien in seinem Vaterlande; besuchte dann, um sich vollständiger zu unterrichten, mehrere Schulen in andern Provinzen, und kam um sich zu vervollkommnen nach Paris, wo er sich bald vom Schüler zum Nebenbuhler und Ueberwinder aller dortigen Lehrerberühmtheiten aufschwang. Als er später Philosophie und Theologie mischte, zog er eine solche Menge von Zuhörern aus allen Theilen Frankreichs, ja Europas an, daß, wie er sich ausdrückt, die Gasthöfe nicht hinreichten, sie zu fassen, und das Land nicht, sie zu nähren. Wohin er ging, schien er den Lärm und die Menge mit sich zu führen; die Wüste, in die er sich zurückzog, wurde allmälig ein unermeßlicher Hörsaal. In der Philosophie gerieth er in die größte Streitigkeit, welche zu seiner Zeit geführt wurde, in den Kampf des Nominalismus und Realismus. Ein Mittelsystem zwischen Beiden ging von ihm aus. In der Theologie beseitigte er die alte Schule des Anselm von Laon, welche vortrug ohne zu erklären, und gründete was man heutzutage Rationalismus nennt. Und nicht blos in der Schule glänzte er; er brachte Kirche und Staat in Aufregung und beschäftigte zwei Kirchenversammlungen. St. Bernhard war sein Widersacher, Arnold von Brescia einer seiner Schüler und Freunde. Damit endlich nichts fehle, um sein Leben zu einem besondern und seinen

*) Cours de l'histoire de la philosophie 1829; leçon 9e p. 333—389.

Namen populär zu machen, so war dieser Dialektiker, welcher Wilhelm von Champeaux in den Schatten gestellt, dieser Theologe, gegen welchen der Bossuet des 12. Jahrhunderts sich erhoben hatte, überdieß noch ein schöner Mann, ein Dichter und ein Musiker. In der Landessprache dichtete er Lieder, welche die Studirenden und die Frauen ergötzten. Dieser Canonicus an der Kathedrale, dieser Professor der Philosophie wurde bis zur unbedingtesten Hingabe von jenem edeln Wesen geliebt, die liebte wie die heilige Therese, die zuweilen wie Seneca schrieb, und deren Anmuth unwiderstehlich gewesen sein muß, weil sie selbst den heil. Bernhard entzückte. Ein Romanheld in der Kirche, ein Schöngeist in einem barbarischen Zeitalter, Haupt einer Schule und fast Märtyrer seiner Ansicht, — Alles trug dazu bei, aus Abälard eine ausserordentliche Erscheinung zu machen. Uns interessirt von allen seinen Eigenthümlichkeiten nur diejenige, welche sich auf den Gegenstand dieser Schrift bezieht und ihm einen eignen Platz in der Geschichte des menschlichen Geistes gibt: wir meinen die Erfindung eines neuen philosophischen Systems und die Anwendung dieses Systems und der Philosophie überhaupt auf die Theologie. Ohne Zweifel könnte man auch vor Abälard einige seltene Beispiele dieser Anwendung finden, die selbst in ihren Verirrungen die Fortschritte der Vernunft förderte. Aber Abälard stellte sie als Princip auf; er also trug am meisten zur Gründung der Scholastik bei; denn die Scholastik ist nichts Anderes. Seit Karl dem Großen und auch vor ihm lehrte man an vielen Orten etwas Grammatik und Logik; dazu kam ein Unterricht in der Religion, der sich auf eine mehr oder weniger regelmäßige Auslegung der Dogmen beschränkte und für den Glauben hinreichend, für den Verstand aber unfruchtbar war. Nur die Einführung der Dialektik in die Theologie konnte jenen Geist der Controverse in sie bringen, welcher der Scholastik sowohl zur Ehre als zum Vorwurf geworden ist. Daß es zu dieser Einführung kam, hat Abälard vorzüglich veranlaßt; er also ist der vornehmste Gründer der Philosophie des Mittelalters, und Frankreich hat Europa im 12. Jahrhundert durch Abälard die Scholastik, und am Anfang des 17. in Descartes den Zerstörer dieser selben Scholastik und den Vater der neuern Philosophie gegeben. Es liegt hierin nichts Folgewidriges; denn derselbe Geist, der den gewöhnlichen Religionsunterricht zu der systematischen und rationellen Gestalt erhoben hatte, welche man die Scholastik nennt, konnte auch allein über diese Form hinausgehen und die eigentliche Philosophie schaffen. Dasselbe Land konnte demnach in verschiedenen Zeiten Abälard und Descartes hervorbringen; zwei Männer, die dem Beobachter bei großen Verschiedenheiten doch auch eine schlagende Aehnlichkeit darbieten. Abälard versuchte sich Rechenschaft von dem einzigen Gegenstande zu geben,

den man zu seiner Zeit studiren durfte, von der Theologie; Descartes von dem, dessen Studium man zu seiner Zeit gestattete, von dem Menschen und der Natur. Der Eine erkannte nur die Auctorität der Vernunft; der Andere versuchte in die Auctorität die Vernunft überzutragen. Beide zweifeln und suchen, Beide wollen so viel möglich begreifen und nur beim Augenscheinlichen sich beruhigen. Diesen gemeinsamen Zug gibt ihnen der französische Geist; und diesen Grundzug der Aehnlichkeit begleiten dann viele andere, jene Klarheit der Sprache z. B., welche von selbst aus der Klarheit und Präcision der Gedanken entspringt. Zudem sind Abälard und Descartes Bretagner; und man weiß, welches lebhafte Gefühl der Unabhängigkeit und der persönlichen Würde die Bretagner auszeichnet. Deshalb findet sich bei den beiden berühmten Landsleuten neben ihrer natürlichen Originalität eine gewisse Neigung, Dasjenige was vor ihnen gethan war oder zu ihrer Zeit geschah nur mäßig zu bewundern, eine Unabhängigkeit die oft in Streitsucht ausartete; Zutrauen in ihre Kräfte und Verachtung ihrer Gegner, mehr Consequenz als Gründlichkeit in ihren Ansichten, mehr Scharfsinn als Weite, mehr Stärke in Geist und Charakter als Tiefe des Denkens, mehr Erfindungskraft als gesunder Verstand. Sie trauten sich selbst Alles zu, anstatt sich zur allgemeinen Vernunft zu erheben, und wurden eigensinnig, abenteuernd, Neuerer, Revolutionnaire.

Neuentdeckte Handschriften abälardischer Werke.

Abälard und Descartes sind unstreitig die zwei größten Philosophen, die Frankreich hervorgebracht hat; und doch hat man erst seit zwölf Jahren eine vollständige Ausgabe von Descartes Werken und erwartet noch eine von denen des Abälard. Die Ausgabe von 1616 enthält die ganze Geschichte der Verhältnisse Abälards und Heloisens, den Commentar über den Brief an die Römer und die Einleitung in die Theologie; aber man vermißt jede Ordnung und Sorgfalt in dieser Ausgabe. Einige andere Schriften Abälards sind in den Sammlungen der Benedictiner zerstreut. Viele ehemals berühmte Werke deckt noch der Staub der Bibliotheken in und ausser Frankreich. Von Herzensgrunde wünsche ich eine vollständige Ausgabe der Werke Abälards, ich werde sie mit allen meinen Kräften unterstützen. Wäre ich jünger, so würde ich nicht anstehen sie zu unternehmen; nun weise ich auf diese zugleich patriotische und philosophische Arbeit einen jener jungen eifrigen und begabten Professoren hin, denen ich die Laufbahn geöffnet habe, und die ich mit so vieler Theilnahme auf derselben verfolge. Einen Theil der Aufgabe aber will ich selbst übernehmen, indem ich einige bisher noch nicht gedruckte Werke des Descartes des 12. Jahrhunderts zur Kenntniß des Publi-

kums bringe. Die regelmäßige und systematische Anwendung der Philosophie auf die Theologie ist vielleicht der eigenthümlichste Ruhm Abälards; dadurch wirkte er so stark auf seine Zeitgenossen. Das Werkzeug dieser Wirkung aber war die damalige Philosophie, die Dialektik, und nur der größte Dialektiker seines Jahrhunderts konnte mit solchem Erfolge die Dialektik auf die Theologie anwenden. Der Dialektiker ist bei Abälard gewissermaaßen der Vater des Theologen; das Genie des Einen hat den Ruhm, die Irrthümer und das Unglück des Andern veranlaßt. Die Dialektik war das Lieblingsstudium Abälards, seine vorherrschende Neigung, sein größtes Talent; sie war die Beschäftigung seiner Jugend gewesen und hatte mit ihren friedlichen Kämpfen die ganze erste so glänzende und so glückliche Hälfte seines Lebens ausgefüllt.

Was war denn nun diese Dialektik, diese eigentliche Philosophie Abälards? man kann unmöglich voraussetzen, daß er sie nur mündlich gelehrt habe; er hatte Viel geschrieben. In dem Prologe zu der Introductio in theologiam sagt er selbst: „Cum enim a nobis plurima de philosophicis studiis et saecularium litterarum scriptis studiose legissent, ac eis admodum lecta placuissent“ ...: da sind ja Schriften und viele philosophische Schriften vom Autor selbst genannt. In derselben Introductio citirt Abälard seine Abhandlung von der Quantität: Sicut de quantitate tractantes ostendimus, cum grammaticam scriberemus. Auch im 4. Buch der theologia christiana citirt er seine Grammatik: „Sed de hoc diligentem, ut arbitror, tractatum in retractatione praedicamentorum nostra continet grammatica.“ Dann sagt er an demselben Orte bei Gelegenheit einer dialektischen Regel: „Sed de qualibus quidem argumentationibus in dialecticâ nostrâ latius persecuti sumus.“ Das sind positive Zeugnisse. Abälard hatte eine Dialektik geschrieben; du Chesne muß sie noch gehabt haben, denn er verspricht sie zu publiciren. Er hat leider sein Versprechen nicht gehalten, sein Manuscript ist verschwunden. So kennt das Publikum heutzutage nicht die kleinste philosophische Schrift eines Mannes, dessen Dialektik das ganze 12. Jahrhundert erfüllte. Um sich einen Begriff von seinem System zu machen, sieht man sich auf einige späterhin und dunkel gegebene Andeutungen beschränkt, die in seinen andern Werken vorkommen, oder auf fremde Zeugnisse von sehr zweifelhafter Zuverlässigkeit.

Nachforschungen auf der königlichen Bibliothek in Paris nach der Dialektik Abälards haben folgende Resultate gegeben. Eine Handschrift aus dem fonds du Roi Nr. 7493, eine aus dem fonds de St. Germain Nr. 1310, und eine aus dem fonds de St. Victor Nr. 844 enthalten Schriften Abälards. — Nr. 7493 ist auf Pergament in 4to, mit dem französischen Wappen und der Chiffre Karls IX., hat 183 fortlaufend

numerirte Blätter, ist aber von verschiedenen Händen zu verschiedenen Zeiten geschrieben. Bis Fol. 167 steht eine grammatische Abhandlung des Diomedes und eine Tafel der tironischen Noten von sehr alter Hand. Die 16 letzten Blätter sind von einer ganz andern Hand geschrieben, auf zwei Spalten, mit vielen Abkürzungen, die Schriftzüge sind aus dem 13. Jahrhundert. Sie enthalten: Petri Abailardi super topica glosae incipiuntur felici omine. Die histoire litéraire de la France gibt dieses Werk als einen Commentar über die Topik des Aristoteles. Dem ist nicht so; es ist vielmehr ein Commentar über Boëthius de differentiis topicis. Der Verf. folgt, nach einem kurzen Vorworte über Zweck, Form und Nutzen des Boëthischen Werkes, seinem Autor, jeden Satz und oft jedes Wort erläuternd. Es ist also eine Glosse, die aber nur über das erste Buch und den Anfang des zweiten geht. Sie war für Schüler bestimmt, um ihnen das Verständniß des Boëthischen Textes zu erleichtern. Da ist nichts Künstliches und Feines, aber auch nichts Interessantes. Die Sprache ist ziemlich klar und correct, aber im höchsten Grade trocken. Der Titel (auch aus dem 13. Jahrhundert) gibt Abälard bestimmt als Verfasser an, im Texte widerspricht wenigstens nichts. Der Inductionsbeweis wird durch den Mangel ähnlicher Werke Abälards fast unmöglich. Die Geringfügigkeit dieser Glosse ist kein Grund dieselbe dem Abälard abzusprechen, in einer Glosse konnte er nichts thun als seinen Text für Anfänger wörtlich erklären; und Johann von Salisbury lobt es im Metalogicus ausdrücklich an Abälard, daß er vor allem verständlich sein wollte, daß er sich daher zur Fassungskraft seiner Zuhörer herabließ, und daß er anders als die andern Professoren seiner Zeit in seinen Vorträgen eine übel angebrachte Tiefe vermied, und sich auf fast wörtliche Erklärungen beschränkte. Also kann diese Glosse wol auch eine Arbeit Abälards sein. Ueber seine Dialektik giebt sie uns keine Aufschlüsse. Desto mehr die beiden andern. Die *histoire litéraire de la France* sagt Folgendes über dieselben: „Die Bibliothek von St. Victor enthält vier Schriften Abälards: 1. Petri Peripatetici libri quatuor categoriarum, sive super praedicamenta Aristotelis. 2. Petri Peripatetici Analyticorum liber primus et secundus. 3. Petri Peripatetici liber divisionum (dieß ist auch in der Bibliothek von St. Germain des-Près). 4. Petri Peripatetici liber definitionum."

Dieser Notiz zufolge könnte es scheinen, als ob das dritte Manuscript nur den liber divisionum enthielte. Das ist aber nicht der Fall. Dudin (I., 1172) beschreibt es viel besser. Er erwähnt erst ein Manuscript der Bibliothek von Fleury, welches die Logik Abälards und die Logik des Rabanus Maurus enthalten solle; und kommt dann auf das Manuscript von St. Germain, von dem er so zu sprechen scheint, als

ob es ein andres wäre. Er gesteht übrigens, daß er es nicht in Händen gehabt habe. In der That sprechen die *histoire litéraire* und Oudin von demselben Manuscripte, das gegenwärtig in der bibliothèque du Roi, (Nr. 1310), ist; in klein 4. auf Pergament von verschiedenen Händen fast immer in zwei Spalten geschrieben; die Schrift ist die des 13. Jahrhunderts, die Aufschrift: „Sancti Germani a Pratis num. 1310, olim 635." Auf der ersten Seite des neunten Blattes steht zwischen den Spalten bibliotheca Floriacensis; und da es auch eine logische Schrift des Rabanus enthält, so ist es unzweifelhaft das von Oudin beschriebene Manuscript. Es stehen darin: 1. die Regel Augustins; 2. eine Sammlung kirchlicher Schlüsse und Entscheidungen; 3. Augustins Dialog de quantitate et qualitate animae; 4. Briefe und Auszüge aus Augustin, Basilius dem Großen, Hieronymus u. a. Vätern; hierauf eine logische Schrift Abälards, deren Titel halb verlöscht ist: Petri Abae ..... summi Peripatetici ed ..... dann in gewöhnlichen Buchstaben: intentio A. est ..... de propositione cathegor ..... una a ..... cathegorico sillogismo regulari, etc. Darnach ist die von Oudin gegebene Aufschrift zu verbessern. Die Schrift selbst ist ein Commentar zu Aristoteles de interpretatione; eine einfache Glosse, aber nicht vollständig. Auf dem 18. Blatt ist eine Lücke; auf der ersten Seite des 19. beginnt eine andere Schrift Abälards: Petri Abaelardi junioris Palatini summi Peripatetici de Divisionibus incipit. Diese Schrift führt die *histoire litéraire* an; das Manuscript aber, von dem sie spricht, ist kein anderes als das von Fleury und das von Oudin erwähnte von St. Germain. Abälard heißt junior Palatinus, weil er sein Erstgeburtrecht seinen Brüdern abgetreten hatte. Der erste Satz dieses Commentars heißt: Intentio Boëthii est in hoc opere agere de divisionibus et dare praeceptiones ad componendum divisiones. Diese Glosse ist der vorigen ähnlich, nur unvollendet, sie geht bis S. 1. Blatt 29; da beginnt Petri Abaelardi j. p. s. p. editio super Porphyrium incipit. — Intentio Porphyrii est in hoc opere tractare de sex vocibus et de genere et de specie et de differentia et de proprio et de accidenti et de individuo et de significatis eorum. Wieder eine Glosse, aber unvollendet, bis Bl. 35. S. 2. wo wieder eine Lücke ist. Auch hier nur Worterklärung, keine Spur von der eigenen Ansicht des Abälard über die Universalien. Das bestätigt die angeführte Schilderung Johanns von Salisbury von Abälards Vortrag. Bl. 36. ist leer; Bl. 37. S. 1. bis Bl. 41. steht ein Bruchstück einer Glosse über die Kategorieen ganz in der Art der bisher beschriebenen Glossen, wahrscheinlich auch von Abälard. — Aber Bl. 41. beginnt mit andrer Schrift ohne Titel eine Abhandlung von ganz verschiedenem Charakter; die Trockenheit der Glosse

macht einem freiern Vortrage Platz, es wird von dem Ganzen, von den Theilen, vom Genus, von der Species und von den Individuen gehandelt: die Frage von den Universalien wird lebhaft besprochen. Der Verf. nennt Wilhelm von Champeaux seinen Lehrer, bekämpft Realisten und Nominalisten und trägt das System vor, das man später Conceptualismus genannt hat. Also ist es unstreitig Abälard. Diese Schrift geht von Bl. 41. S. 1. bis Bl. 48. S. 2. Da kommt nach einem kleinen Zwischenraum ein Stück ohne Titel über die propositiones modales, bis Bl. 50. S. 1. Der Styl ist ganz der der vorhergehenden Schrift, aber das Stück ist ohne alles Interesse. Bl. 50. S. 1. Sp. 2. kommt mit andrer Tinte ein logisches Fragment, Bl. 52. S. 2. bis 57. Stücke von Erklärungen über Aristoteles de interpretatione, bis Blatt 63 das Ende einer Glosse über die Kategorieen, vom Anfang der Postpraedicamenta bis zum Schluß des Capitels de motu; bis Bl. 66. eine Glosse über Boëthius de divisionibus, bis Bl. 85. eine vollständige Glosse über die Kategorieen des Aristoteles, bis Bl. 93. eine Glosse des Rabanus über die Einleitung des Porphyrius, Bl. 94. ein anonymes Bruchstück über Boëthius de differentiis topicis, Bl. 95 — 100. eine Glosse von Rabanus über Aristoteles de interpretatione. Den Schluß des Manuscripts macht ein anonymer Commentar über die Psalmen.

Vom Manuscripte von St. Victor hat Oudin den Inhalt angegeben; im Ganzen richtig. Nur hat er, da ihm blos um Abälard zu thun war, die 117 ersten Blätter übergangen, welche Briefe verschiedener Päpste enthalten; und das Werk von Bl. 117—132. S. 2. hat er für zwei verschiedene Schriften Abälards angesehen. Bl. 132. S. 2. erscheint Abälards Name zuerst. Aber die vorhergehende Schrift ist gleichfalls von Abälard: denn sie steht mit den folgenden unter Abälards Namen im innigsten Zusammenhang, und sowol in der Schrift über die Kategorieen als in der Schrift de interpretatione nennt der Verf. Wilhelm von Champeaux seinen Lehrer. Bl. 127. S. 2. nennt er sich selbst: „Eas igitur solas oportet exequi (voces), quae ad placitum significant, hoc est secundum voluntatem imponentis, quae videlicet, prout libuit ab hominibus formatae, ad humanas locutiones constituendas sunt repertae et ad res designandas impositae, ut hoc vocabulum Abaelardus mihi in eo collocatum est, ut per ipsum de substantiâ meâ agatur.“ Alle logischen Schriften dieser Sammlungen bilden ein zusammenhangendes Ganze. Bl. 197. S. 1. nennt sich Abälard nochmals: „ut Abaelardus, quod mihi uni adhuc convenire videtur.“ Der Plan dieses Werkes ist folgender: Die Logik beginnt damit, die einfachsten Elemente des Gedankens zu constatiren und zu classificiren, welche, in Worte gefaßt, die Elemente, die Theile der Rede werden. Dieß ist der

erste Theil jeder Logik, also auch der Logik Abälards. Er nannte diesen Theil liber partium, von den Redetheilen, und zerfällte ihn in drei Bücher. Das erste entsprach wahrscheinlich der Einleitung des Porphyrius und stellte die einfachsten Elemente des Gedankens und der Rede fest; das zweite entsprach den Kategorieen des Aristoteles und entwickelte diese Elemente weiter; das dritte betrachtete sie dem Buch de interpretatione entsprechend vom grammatischen Gesichtspuncte aus. So sagt Abälard Bl. 132. S. 2.: „Hactenus quidem ... de partibus orationis, quas dictiones appellamus, sermonem texuimus; quarum tractatum tribus voluminibus comprehendimus. Primam namque partem libri partium ante praedicamenta posuimus; dehinc autem praedicamenta submisimus, denique vero post praedicamenta novissime adjecimus, in quibus partium textum complevimus.“ Das ist ganz klar. Der liber partium begriff drei andere, und wir besitzen das dritte, welches hier Postpraedicamenta heißt, die aber nicht die aristotelischen Postpraedicamenta sind, denn diese stehen hier in dem zweiten Buche, den Praedicamentis, und dieß zweite Buch haben wir auch, aber ohne Anfang. Ganz aber fehlt uns die prima pars libri Partium, welche von den fünf Universalien handeln mußte und das Wesentliche des liber Partium war. Abälard nennt es auch mehrmals, wenn er sich darauf bezieht, librum Partium, als ob dieses allein alle anderen in sich schlösse; z. B. Bl. 123. S. 1.: „Neque enim substantia specierum diversa est ab essentiâ individuorum, sicut in libro Partium ostendimus;“ und weiter unten: „Si quae vero de speciei aut individuorum naturâ hic minus dicta sunt, in libro Partium requirantur.“ Nach den Redetheilen muß folgen und folgt hier auch wirklich die Rede oder der Satz selbst, und mit dem Satze der Syllogismus, der aus Sätzen besteht, wie die Sätze aus ihren Theilen, den einfachen Gedanken. Die Sätze theilen sich in kategorische und hypothetische, ebenso die Syllogismen. So entstehen zwei Abhandlungen: eine über die kategorischen Sätze und Syllogismen, welche unmittelbar auf die Abhandlung von den Satztheilen folgen muß; und dann die über die hypothetischen Sätze und Syllogismen. So steht es auch im Eingang zu den Analytica priora Bl. 132. S. 2.: Justâ et debitâ serie textus exigente, post tractatum singularum dictionum occurrit comparatio orationum. Oportuit enim materiam in partibus praeparari, ac demum ex eâ totius perfectionem conjungi. Sicut ergo partes naturâ priores erant, ita quoque in tractatu procedere debuerant, atque ad ipsas compositionem totius subsequi decebat. Non autem quarumlibet orationum constructionem exequimur, sed in his tantum opera consumenda est, quae veritatem seu falsitatem continent, in quarum inquisitione dialecticam maxime desudare meminimus. Unde cum inter

propositiones quaedam earum simplices sint et naturâ priores, ut categoricae, quaedam vero compositae ac posteriores, ut quae ex categoricis junguntur hypotheticae, has quidem, quae simplices sunt, prius esse tractandas ex supra positâ causâ, unaque earum syllogismos ex ipsis componendos esse apparet.“ Alſo handelt Abälard erſt von den kategoriſchen Sätzen und von den daraus gebildeten Syllogismen. Dieſer Theil ſeiner Logik iſt gewiſſermaaßen deren zweiter Theil, den er Analytica priora nennt, in drei Theile theilt und ſo ſchließt, Bl. 149. S. 2.: „Haec de categoricis tam propositionibus quam syllogismis dicta doctrinae sufficiant.“ Auf die Analytica priora ſollten eigentlich secunda folgen, und von den hypothetiſchen Sätzen und deren Syllogismen handeln. Aber jeder hypothetiſche Syllogismus und Satz ſetzt ein Zugeſtandenes voraus, ohne welches die Folgerung nicht ſicher iſt, etwas Allgemeines, Axiome, Principien, welche die verborgene Kraft der Argumentation ausmachen. Streng genommen kann man alſo nicht vom Beweiſe und vom hypothetiſchen Syllogismus und Satz handeln, ohne vorher ſich über dieſe Axiome oder Principien, die gemeiniglich Loci communes genannt werden, erklärt zu haben. Nothwendig muß alſo zwiſchen die erſten und zweiten Analytika eine Topik zu ſtehen kommen, um keine Lücke in der Dialektik zu laſſen. Abälard ſagt hierüber Bl. 149. S. 2.: „Sicut, ante categoricorum syllogismorum constitutionem, ipsorum materiam in categoricis propositionibus oportuit praeparari, ita et ante hypotheticorum compositionem eorum propositiones hypotheticas, unde et ipsi nominantur, necesse est tractari. Nullae autem idoneae propositiones in constitutione syllogismi sumuntur, nisi quibus auditor consensit, hoc est quas pro veris recipit, sicut ex diffinitione syllogismi, quam in extremâ parte categoricorum posuimus, manifestum est. Quoniam ergo hypotheticae enuntiationes, quarum sensus sub consecutionis conditione proponitur, inferentiae suae sedem ac veritatis evidentiam ex locis quam maxime tenent, ante ipsas rursus hypotheticas propositiones Topicorum tractatum ordinari convenit, ex quo maxime hypotheticarum propositionum veritas seu falsitas dignoscitur.“ Hierauf folgen die Analytica secunda nach demſelben Plane wie die priora; ſo Bl. 183. S. 2.: „Sicut ante ipsorum categoricorum (syllogismorum) complexiones, categoricas propositiones oportuit tractari, ex quibus ipsi materiam pariter et nomen ceperunt, sic et hypotheticorum tractatus prius est in hypotheticis propositionibus eâdem causâ consumendus.“ Dieſe Analytica secunda nehmen zwei Bücher ein, in welchen die Regeln der hypothetiſchen Syllogismen im Einzelnen vorgetragen ſind.

Ein logiſches Werk würde unvollſtändig geweſen ſein, wenn es

nicht mit den Regeln über die Definition geschlossen hätte; und da die Definition die Division voraussetzt, so mußte die abälardische Dialektik Division und Definition in Einem Buche behandeln, zuerst die Division, dann die Definition. Er sagt, Bl. 191. S. 1: „Quoniam vero divisiones diffinitionibus naturaliter priores sunt, quibus ex ipsis constitutionis suae originem ducunt, ut posterius apparebit, in ipso quoque tractatu divisiones merito priorem locum obtinebunt, diffinitiones vero posteriorem. Quae etiam qualiter divisionibus ipsis necessariae sint, non praetermittemus; quibus ita quoque adjunctae sunt, ut eosdem terminos participent, atque in eâdem materiâ consistant; unde et recte earum tractatus conjunximus, de quibus deinceps disserendum est.“

Dieß ist der Inhalt des Manuscripts von St. Victor. Es zerfällt von selbst in fünf Theile, die wir angegeben haben, und die der Verf. zwar nicht ausdrücklich angibt, aber deutlich bezeichnet. Er thut dieß besonders in einer auch sonst merkwürdigen Stelle Bl. 132. S. 2: Sunt autem tres, quorum septem codicibus omnis in hac arte eloquentia latina armatur. Aristotelis enim duos tantum, Praedicamentorum scilicet et Peri ermenias libros, usus adhuc Latinorum cognovit; Porphyrii vero unum, qui videlicet de quinque vocibus conscriptus, genere scilicet, specie, differentiâ, proprio et accidente, introductionem praeparat ad ipsa Praedicamenta. Boëthii autem quatuor in consuetudinem duximus libros, videlicet Divisionum et Topicorum cum Syllogismis tam categoricis quam hypotheticis. Quorum omnium summam nostrae dialecticae textus plenissime concludet, et in lucem usumque legentium ponet, si nostrae Creator vitae tempora pauca concesserit, et nostris livor operibus frena quandoque laxaverit.“

Diese Stelle gibt eine Uebersicht des ganzen Werkes und zeigt, welches Gewicht Abälard auf dasselbe legte. Daß wir in demselben seine berühmte Dialektik besitzen, wird höchstwahrscheinlich, wenn man die Citation der Dialektik in der *theologia christiana* (s. o.) mit mehrern Stellen unsres Werkes vergleicht. Jene Citation verweiset auf eine ausführliche Erklärung der berühmten Regel: „Alles was vom Attribut bejaht wird, wird auch vom Subject bejaht.“ Nun ist aber diese Regel ausführlich Bl. 163. S. 2. erklärt; Einiges findet sich darüber auch Bl. 135. S. 2. Besonders aber Bl. 145. S. 1. findet man in der dortigen Auseinandersetzung die auffallendste Aehnlichkeit mit der Citation in der *theologia christiana*. Man könnte noch mehr solche Aehnlichkeiten anführen, ja man könnte in unsrer Handschrift jenes Werk erkennen, welches Abälard einmal in der *introductio ad theologiam* und einmal in der *theologia christiana* seine grammatica nennt. Du Chesne schlägt in der Stelle aus der *introductio* vor, dialectica für grammatica zu lesen,

weil von etwas Logischem, der Quantität, die Rede sei. Da müßte man dieselbe Aenderung auch in der andern Stelle machen; aber es ist nicht nöthig. Denn erstlich müßte man ein sehr unwahrscheinliches Einverständniß der Abschreiber beider Stellen annehmen; und dann stehen sich Logik und allgemeine Grammatik so nahe, daß Abälard gar wohl den ersten Theil seiner Logik Grammatik nennen konnte. Ausserdem findet sich in unserm Commentar über die Kategorieen eine Abhandlung de quantitate (und eben diesen Titel citirt die Stelle der *introductio*), und eine de relativis (welche die Stelle der *theologia christiana* citirt). Möglich bleibt es indessen immer, daß Abälard eine besondere Schrift de grammaticà geschrieben habe; gewiß aber ist es, daß die in Frage stehende Handschrift ein vollkommen geordnetes, sorgfältig gearbeitetes dialektisches Werk Abälards enthält, durch das wir uns einen vollständigen Begriff von seinen dialektischen Arbeiten machen können. Die Zeit der Abfassung ist ganz ungewiß.

Die Glossen der Handschrift von St. Germain hat Abälard wahrscheinlich während seiner Lehrthätigkeit geschrieben. Auch sie sind ein selbständiges, sorgfältig gearbeitetes Werk, das er seinem Bruder Dagobert gewidmet hat. „Wenn ich die Größe des Werkes bedenke, und überlege was ich gethan habe und was ich hätte thun sollen, so reut es mich fast, deinen Bitten nachgegeben zu haben," schreibt er diesem Bruder. „Wenn ich dann aber, schreibmüde wie ich bin, deiner Liebe und der Neffen gedenke, die ein Lehrbuch haben sollen, so verliert sich die Besorgniß, und die Liebe richtet das von der Arbeit niedergedrückte Herz wieder auf." Nicht für den Bruder allein aber, sondern ad communem omnium utilitatem schreibt er dieß Werk. Ein hohes Selbstbewußtsein, das durch eine tiefe Melancholie hervorbricht, spricht sich allenthalben in demselben aus. „Die Lästerungen meiner Widersacher, die Verläumdungen meiner Neider, (sagt er Bl. 132) haben mich nicht vermocht das Lehramt aufzugeben. Solange ich lebe, mag man meinen Schriften ihre Wirksamkeit nehmen und mir den Lehrstuhl verbieten; wann der Tod dem Neid ein Ende gemacht hat, wird der Lernbegierige in diesen Blättern Befriedigung finden.... die späte Nachwelt wird unserm Streben für Vollendung der Wissenschaft ihre Stätte anweisen .... Confido autem in eà quae mihi largius est ingenii abundantiâ, ipso cooperante scientiarum dispensatore, non pauciora vel minora me praesiturum eloquentiae peripateticae munimenta, quam illi praestiterunt, quos Latinorum celebrat studiosa doctrina." Man sieht, diese Schrift muß nach der Synode von Soissons geschrieben sein. Eine andere Stelle scheint sie sogar nach der Synode von Sens zu setzen. Auf dieser wurde dem Abälard besonders die Irrlehre vom heiligen Geiste als Weltseele

zur Laſt gelegt. Dieſe findet ſich wirklich in der *Introductio* (I, 1015): „bene autem Spiritum sanctum animam mundi quasi vitam universitatis posuit .... Quod dicit vero Deum excogitasse tertium animae genus, quod animam mundi dicimus, tale est ac si tertiam a Deo et *νοῦ* personam adstruat esse Spiritum sanctum in illâ spirituali divinâ substantiâ.“ Und *theol. christ.* I, 1186: „Nunc autem illa Platonis verba de animâ mundi diligenter discutiamus, ut in eis Spiritum sanctum integerrime designatum esse agnoscamus.“ Darüber ſagt Bernhard: „Dum multum sudat, quomodo Platonem faciat christianum, se probat ethnicum.“ Hier im Gegentheil bekämpft Abälard die von ihm in der *theologia christiana* vorgetragene Lehre (Bl. 195): „Sunt autem nonnulli catholicorum, qui, allegoriae nimis adhaerentes, Sanctae Trinitatis fidem in hac consideratione conantur adscribere, cum videlicet ex summo Deo, quem Tagaton appellant, Noi naturam intellexerunt quasi filium ex patre genitum; ex Noi vero animam mundi esse quasi ex filio Spiritum sanctum procedere. Qui quidem spiritus cum totus ubique diffusus omnia contineat, quorundam tamen fidelium cordibus per inhabitantem gratiam sua largitur charismata, quae vivificare dicitur suscitando in eis virtutes; in quibusdam vero dona ipsius vacare videntur, quae suâ digna habitatione non invenit, cum tamen et ipsis praesentia ejus non desit, sed virtutum exercitium. Sed haec quidem fides platonica ex eo erronea esse convincitur, quod illam quam mundi animam vocat, non coaeternam Deo, sed a Deo more creaturarum originem habere concedit. Spiritus enim sanctus ita in perfectione divinae Trinitatis consistit, ut tam patri quam filio consubstantialis et coaequalis et coaeternus esse a nullo fidelium dubitetur; unde nullo modo tenori catholicae fidei adscribendum est, quod de animâ mundi Platoni visum est constare.“ Dieß geht auf einen gleichzeitigen Platoniker, wahrſcheinlich auf Bernhard von Chartres; es kann aber auch ein indirecter Widerruf Abälards ſelbſt ſein. Die fragliche Schrift fiele alſo in ſeine letzten Lebensjahre, wo er bei Peter von Clugny in fortwährender literariſcher Thätigkeit lebte. Auch die Milde gegen Wilhelm von Champeaux und Roſcelin in dieſer Schrift ſcheint für eine ſpätere Abfaſſung zu ſprechen. Seine dialektiſchen Kämpfe lagen ſchon weit hinter ihm; memini, dicere solebam kommt häufig vor. Dagegen herrſcht im Fragmente von St. Germain ein harter, ſchneidender Ton. Das ſcheint alſo einer frühern Periode anzugehören. Freilich widerſpricht dem, daß die Dialektik Abälards in der *theologia christiana* citirt iſt. Wie dem nun ſei, wir lernen aus der Handſchrift von St. Victor, daß die Dialektik, die ſie enthält, mit einem liber partium (entſprechend der porphyriſchen Einleitung) anfing, welcher verloren iſt; mehrere deutliche Anſpielungen

in dem erhaltenen Werke geben uns aber Kenntniß von seinem Inhalt. Außerdem führt Abälard da auch eine kleine Dialektik für Anfänger an, die er geschrieben hätte; z. B. Bl. 137: „Quae autem invicem contrariae propositiones vel contradictoriae, quae etiam subalternae vel subcontrariae dicantur, aut qnas ad invicem inferentias vel differentias qualesque conversiones habeant, in his *introductionibus* diligenter patefecimus, quas ad tenerorum dialecticorum eruditionem conscripsimus.“ An einer andern Stelle heißt dieß Büchlein *introductiones parvulorum.*

Zweifelhaft bleibt es, ob das „fantasiarum nostrarum liber“ (Bl. 180.) und das „in secundo Poicherii nostri“ (Bl. 147.) auf eigene Werke gehen, oder ob darunter auch nur die introductiones verstanden sind.

Wir gehen zu einer andern Frage fort.

Abälard und Roscelin.

War Roscelin Abälards Lehrer? Abälard selbst erzählt in der *historia calamitatum* ausführlich seine Studien unter Wilhelm von Champeaux, seine Streitigkeiten mit ihm und seinen Sieg; in unsern Handschriften heißt es immer: „unser Lehrer V et W.“ Aventin (*Ann. Boior.* lib. VI.) sagt ganz bestimmt: „Zu diesen Zeiten hat Rucelinus der Lehrer des Peter Abälard gelebt.“ Ohne Zweifel hat Aventin diese Nachricht aus Otto von Freisingen genommen, der (*de gest. Frid.* I. 42.) sagt: „Sein Lehrer war ein gewisser Rocelinus, der zuerst zu unserer Zeit den Nominalismus lehrte (sententiam vocum instituit).“ Man hat gegen diese Nachricht angeführt, daß es unbegreiflich sei, wie Abälard in der *historia calamitatum* den Roscelin habe übergehen können, wenn er sein Lehrer gewesen wäre; und dann, daß er ihn in seinem Brief an den Bischof von Paris wol mehr geschont haben würde. Am stärksten aber spricht gegen Ottos Angabe die Chronologie des Lebens Abälards. Man sieht nicht, zu welcher Zeit Abälard hätte Roscelins Schüler sein können. Abälard starb 1142 im 63. Jahre. Roscelin aber konnte weder in Compiegne, noch in Paris, noch wo immer, zu anderer Zeit als vor seiner Verdammung in Soissons (1092) lehren; denn später lebte er in England, und nach seiner Zurückkehr nach Frankreich erhielt er wol keine Erlaubniß zu lehren. 1092 war aber Abälard erst 13 Jahre alt. Das scheint ganz schlagend, und wäre es auch, wenn nicht Abälard selbst den Roscelin seinen Lehrer nennte. Bl. 194. S. 2. heißt es nämlich: „Fuit autem, memini, magistri nostri Ros. (offenbar Roscelini) tam insana sententia, ut nullam rem partibus constare vellet, sed sicut solis vocibus species, ita et partes ascribebat.“ Diese Schwierig-

keit hebt sich vielleicht auf folgende Weise. Abälard und Roscelin waren Bretagner; Abälard zeigte früh Neigung zur Dialektik, also konnte Roscelin noch in Bretagne sein Lehrer sein; noch wahrscheinlicher ist es, daß Roscelin nach seiner Rückkehr aus England insgeheim Vorlesungen gehalten und daß Abälard diese in Bretagne oder in Compiegne am Ende des elften oder am Anfang des zwölften Jahrhunderts gehört hat. Daraus erklärte sich dann auch Abälards weit vorgeschrittene dialektische Bildung bei seinem Eintritt in die Schule von Wilhelm von Champeaux und die nominalistische Richtung dieser Bildung. Auch das ist erklärlich, daß Abälard in der *historia calamitatum* den Roscelin nicht nennt. Roscelin war damals verurtheilt, und Abälard hatte sich über ihn zu beklagen. Ganz begreiflich endlich ist es, daß er ihn in dem Brief an den Bischof von Paris nicht als seinen Lehrer nannte.

Abälards Kenntnisse.

Abälard verstand nichts von Mathematik. Er sagt es selbst, Bl. 117. S. 2: Afferunt quoque adversus hanc constitutionem lineae, quae de punctis est, quod in Arithmeticâ Boëthius ponit, cum scilicet ait: Si punctum puncto supraponis, nihil efficies, tanquam si nihilum nihilo jungas. Cujus quidem solutionis etsi multas ab arithmeticis solutiones audierim, nullam tamen a me praeferendam judico, quia ejus artis ignarum omnino me cognosco. Abälard kannte also die Schrift des Boëthius über die Arithmetik, wahrscheinlich auch dessen Schriftchen über Geometrie, aber nichts weiter; und kein Franzose, ja kein Europäer wußte zu jener Zeit Mehr; Diejenigen allein vielleicht ausgenommen, die wie Adelard v. Bath und vor ihm Constantin und Gerbert in Spanien oder im Orient bei den Arabern Mehr gelernt hatten.

Abälard verstand auch nicht Griechisch, obwol er griechische Worte anführt, und den Nonnen in Paraclet das Studium des Griechischen und des Hebräischen empfiehlt, und obwol er denselben Nonnen gerathen hatte im Vaterunser panem supersubstantialem anstatt panem quotidianum zu sagen, weil im Griechischen ἐπιούσιον stehe. Denn er sagt es auch selbst, daß er nicht Griechisch verstehe, Bl. 121. S. 2.: „Von diesen Prädicamenten (quando, ubi, situ, habere) ist schwer zu handeln, weil wir ihre Lehre nicht aus der Quelle selbst haben, sondern nur ihre Zahl. Denn Aristoteles selbst hat in der ganzen Reihe der Prädicamente seinen Fleiß nur vier Prädicamenten zugewandt (der Substanz, der Quantität, dem ad aliquid und der Qualität); von facere et pati lehrte er blos, daß sie den Gegensatz und die Vergleichung litten. Nach Boëthius hatte er in andern Werken vollständig davon gehandelt. Von den übrigen vier, als an sich deutlichen, hat er blos Beispiele ange-

führt. Deutlich nennt er diese vier, weil sie aus den andern entstehen (innascuntur), oder weil er sie in andern Werken genügend behandelt hat. Eben auch nach Boëthius hat er von ubi und quando in den physicis und von allen mit großer Tiefe und Feinheit in der Metaphysik gehandelt. Diese Werke aber hat noch Niemand ins Lateinische übersetzt, ideoque minus natura horum nobis est cognita." Dann Bl. 123. S. 2.: „Haec quidem de relativis Aristotelem plurimum sequentes diximus, eo scilicet, quod ex ejus operibus latina eloquentia maxime sit armata, ejusque scripta antecessores nostri de graecâ in hanc linguam transtulerint. Qui fortasse, si etiam scripta magistri ejus Platonis in hac arte novissemus, utique et ea reciperemus, nec forsitan calumnia discipuli de diffinitione magistri recta videretur. Novimus etiam ipsum Aristotelem et in aliis locis adversus eundem magistrum suum et primum totius philosophiae ducem, ex fomite fortassis invidiae aut ex avaritiâ nominis, ex manifestatione scientiae insurrexisse, quibusdam et sophisticis argumentationibus adversus ejus sententias inhiantem dimicasse, ut in eo, quod de motu animae Macrobius meminit..... Sed quoniam Platonis scripta in hac arte nondum cognovit latinitas nostra, eum defendere in his quae ignoramus non praesumamus." Weiter Bl. 132. S. 3. (s. o.). Endlich Bl. 168. S. 2.: „De contrarietate autem in vi praedicamentorum nihil omnino in textu Praedicamentorum, quem habemus, determinavit, horum sc.: *quando, ubi, situs, habere.* Nec nos quidem quod auctoritas indeterminatum reliquit determinare praesumemus, ne forte aliis ejus operibus, quae latina non novit eloquentia, contrarii reperiamur."

Aus diesen vier Stellen geht Folgendes hervor: Abälard verstand nicht Griechisch und kannte also von den alten Philosophen nur Dasjenige, was ins Lateinische übersetzt war. Es könnte scheinen, als ob er mit Plato vertraut gewesen sei, die häufigen Anspielungen auf den Timäus in der *introductio ad theologiam*, wie in der *theologia christiana*, könnten auf die Vermuthung führen, daß Abälard eine lateinische Uebersetzung des Timäus gehabt habe. Die Uebersetzung des Timäus durch Chalcidius konnte er haben, denn sie war im ganzen Mittelalter bekannt; aber er nennt den Chalcidius nie, er braucht nirgends dessen Uebersetzung. Alle seine Citationen sind aus Macrobius; und er selbst sagt, daß er Plato's Werke nicht kenne, weil sie noch nicht ins Lateinische übersetzt seien. Aber auch der größere Theil der großen Werke des Aristoteles war, wie Jourdain bewiesen hat, vor dem 13. Jahrhunderte in Europa unbekannt; es existirt keine Handschrift einer lateinischen Uebersetzung der Physik oder der Metaphysik vor dieser Zeit, kein Scholastiker spricht von diesen Werken so, als ob er sie gelesen hätte. Die erste oben

angeführte Stelle Abälards bestätigt Jourdains Behauptung vollkommen. Abälard und seine Zeitgenossen hatten von Aristoteles nur das Organon in der Uebersetzung und mit den Commentaren des Boëthius, so meinte man bisher; in der That aber kannte man im 12. Jahrhundert nicht einmal das ganze Organon, sondern blos die Einleitung des Porphyrius, die Kategorieen und die Abhandlung Peri ermeneias. Die Topik, die Analytica und die Argumenta sophistica waren blos durch die Commentare des Boëthius bekannt. Jourdain hat bemerkt, daß sich in Abälards Werken Anführungen aus der Einleitung des Porphyrius, aus den Kategorieen, aus dem Peri ermeneias, aus der Topik und den Argumentis sophisticis fänden, und daß mehrere von Abälards Zeitgenossen die Analytica citirten; es fragt sich nur, ob aus erster oder aus zweiter Hand. Daß Aristoteles alle die Werke, die das Organon ausmachen, geschrieben habe, wußte man allerdings ganz gut; eben so gut, daß Plato den Timäus, den Phädon und die Republik geschrieben habe; es fragt sich aber, ob man lateinische Uebersetzungen dieser Werke hatte. Abälard kannte ganz unbestritten die Einleitung des Porphyrius, die Kategorieen und die Abhandlung Peri ermeneias; denn er hat Glossen dazu geschrieben, denen die lateinische Uebersetzung des Boëthius zu Grunde liegt; und er kannte die Commentare des Boëthius über diese drei Schriften ganz genau. Eben so kannte er die Topica und die Analytica des Boëthius. Sollte er auch die Analytica, die Topica und die Argumenta sophistica des Aristoteles gekannt haben, so müßte man sagen können, in welcher Uebersetzung, denn Boëthius hat diese nicht übersetzt; und Abälard hat sie nicht glossirt, was sie doch so nöthig hatten. Zwar sagt der Continuator Chronici Roberti Dumont ad a. 1228: „Jacobus Clericus de Venitia transtulit de graeco in latinum quosdam libros Aristotelis et commentatus est, scil. Topicos, Analyticos priores et posteriores et Elenchos, quamvis antiqua translatio super eosdem haberetur.“ Von dieser antiqua versio findet sich in der bibliothèque du Roi keine Spur. Die Elenchi führt Abälard nur ein einziges Mal an; aber diese Anführung zeigt blos, daß er von dem Vorhandensein einer solchen Schrift wußte; sie lautet so: „Unde et a scriptoribus dialecticae nec hujus artis tractatus est praetermissus, cum ipse Peripateticorum princeps Aristoteles hanc quoque tradiderit, elenchos scribens sophisticos.“ So Abael. opp. p. 239 — 40. Die Citationen in dem Manuscript von St. Victor sind nicht ergiebiger. Bl. 138. S. 2.: „Sex autem sophismatum genera Aristotelem in sophisticis elenchis suis posuisse, Boëthius in secundâ editione Peri ermenias commemorat.“ Allerdings citirt Abälard die Analytica und die Topica bisweilen auch bestimmter, und Johann von Salisbury gibt eine Ana-

lyse dieser beiden Werke, die eine wirkliche Kenntniß derselben zu verrathen scheint. Aber Johann von Salisbury lebte auch später als Abälard, und die obenangeführte Stelle mit der Angabe, daß nur sieben Werke über die Dialektik zu Abälards Zeit existirten, ist entscheidend. Man kann nicht annehmen, daß die Zeitgenossen Abälards mehr philosophische Quellen gehabt haben als er, der mit solchem Eifer sich darum bemühte. In allen Glossen des Rabanus, welche das Manuscript von St. Germain enthält, ist keine Spur von diesen Werken; eine Stelle zeigt ganz bestimmt, daß Rabanus die Analytica nie gesehen hatte. Bl. 86. S. 2.: „Volunt enim, quendam librum esse, qui vocatur liber *demonstrationum*, qui apud nos in usu non est.“

Die Anfänge der Scholastik. Nominalismus und Realismus.

Wie bildete sich aus diesen ärmlichen Quellen die Scholastik? Auf diese Frage antworten wir Folgendes. Man kann, wie wir sahen, den Boëthius als das Verbindungsglied der alten und der neuen Zeit im Mittelalter betrachten. Als Christ und Lateiner übersetzt er aus der griechischen heidnischen Philosophie, was dazu dienen konnte, die rauhe Kindheit des Christenthums unter den Barbaren etwas zu glätten und zu gestalten. Für diese Bildung paßte die peripatetische Grammatik und Logik vortrefflich; das Organon ist so gut christlich als heidnisch, es bildete den Geist ohne Gefahr für den Glauben. So wurde das Studium des Boëthius leicht allgemein, und es bewies sich lange Zeit als nützlich um den Gedanken zu schärfen, zu schmeidigen und zu stärken und ihn an Strenge und Präcision zu gewöhnen. Da dieß Studium aber blos die Form anging, so würde es zu lange fortgesetzt den menschlichen Geist erschöpft haben, weil es ihn in einer dürren grund- und zwecklosen Dialektik zurückgehalten hätte. Glücklicherweise traf man, vom ersten Auftreten des Organon an, in der Einleitung des Porphyrius auf eine Stelle von ganz anderem Charakter; eine Stelle, welche nicht mehr blos logisch und grammatisch war, und anstatt einer Theorie ein Problem darbot, welches zwei Lösungen zuließ; und zwar zwei entgegengesetzte, zwischen welchen man wählen konnte, ohne gegen Porphyrius zu verstoßen, der das Problem blos hinstellte ohne es zu lösen, auch ohne dem Aristoteles zu nahe zu treten, der sich nicht direct damit beschäftigte. Auch gegen Boëthius konnte die versuchte Lösung nicht gerichtet sein; denn der schien kein großes Gewicht auf das Problem zu legen. Jahrhunderte lang gingen Glossen und Commentare über das Problem weg, ohne seine Tendenz zu bemerken; erst in der Mitte des elften Jahrhunderts wurde man aufmerksam darauf. Kaum aber war es der Prüfung

unterworfen, so theilten sich die Geister in die zwei Lösungen, die es zuließ. Bald wurde es nach allen Seiten bearbeitet, und durch Verwegenheit und Weisheit zugleich fruchtbar gemacht. Da ging aus ihm am Ende des elften und vorzüglich am Anfang des zwölften Jahrhunderts die scholastische Philosophie in ihrer ganzen Originalität und Größe hervor.

Dieses Problem war eine Trümmer der alten Philosophie; nicht jener Philosophie, welche Boëthius für die Zeitgenossen Theodorichs commentirt hatte, sondern jener großen Philosophie, welche zwölf Jahrhunderte mit ihren bewundernswürdigen Entwicklungen erfüllt hatte. Dieß Problem, das wir bis jetzt wie versteinert im Latein des Boëthius sehen, war vormals lebendig gewesen in einer andern Welt, es hatte Plato und Aristoteles beschäftigt, es hatte unsterbliche Kämpfe hervorgerufen und Systemen das Dasein gegeben, welche sich lange gegen einander behauptet hatten. Diese Kämpfe hatten aufgehört, diese edle Philosophie war erloschen; die Menschen, die sie aufgeklärt hatte, waren längst begraben; selbst die Sprache, in welcher alles dieses Große gedacht und geschrieben worden war, hatte einer andern Platz gemacht, die selbst nur einer neuen Sprache als Uebergang diente. Aber ein Keim jenes Alten war geblieben; stark genug um zu bilden, nicht stark genug um zu unterjochen, ließ er die Freiheit neuer Bildungen. Von Karl d. Gr. bis ans Ende des elften Jahrhunderts herrscht die Barbarei des Denkens; da regiert die Glosse und der wörtliche Commentar. In der Mitte des elften Jahrhunderts beginnt eine neue Zeit. Das Alterthum wird etwas bekannter, und bringt eine geistige Bewegung zur Entwicklung, die, anfangs sehr schwach, allmälig wächst, und im zwölften Jahrhundert sich aufschwingt, und bis zum Ende des funfzehnten ohne Unterlaß originale Meisterstücke hervorbringt. Der Ausgangspunct dieser großen Bewegung war die alte Philosophie und das Organon des Boëthius. Von den schwächsten Resten der alten Philosophie war man ausgegangen und war zur originalsten Entwicklung in Stoff und Form gelangt. Am Ende des funfzehnten Jahrhunderts erscheint die alte Philosophie fast vollständig wieder; endlich ist man im Besitz des ganzen Aristoteles, man lernt Plato kennen, man liest diese beiden großen Geister in ihrer Sprache; man ist bezaubert, berauscht von diesem wundervollen Alterthum; man wird Platoniker, Peripatetiker, Pythagoreer, Epikureer, Akademiker, Stoiker, Alexandriner; man ist fast kein Christ mehr und nur sehr wenig Philosoph. Gelehrt ist man mit mehr oder weniger Einbildungskraft oder Enthusiasmus; man ahmt mit einer Geschicklichkeit nach, die auch die Klügsten zu täuschen im Stande ist, man ist voll Geist, aber das Genie fehlt. Das ganze sechzehnte Jahrhundert hat kei-

nen einzigen originellen Philosophen, keinen wahren Denker hervorgebracht. Der Beruf dieses Jahrhunderts war fast nur der, durch künstliche Nachahmung des Alterthums das Mittelalter zu zerstören, bis im 17. Jahrhundert ein Mann von Genie auftrat, gebildet, aber ohne Gelehrsamkeit, des Cartes, der die neue Philosophie mit ihren unermeßlichen Geschicken schuf.

Zwischen der alten Philosophie und der wahren neuen steht die Scholastik in der Mitte. Die Stelle des Porphyrius, welche die Veranlassung zur Scholastik wurde, lautet so: „Cum sit necessarium, Chrysaori, et ad eam quae est apud Aristotelem praedicamentorum doctrinam, nosse, quid sit genus, quid differentia, quid species, quid proprium et quid accidens, et ad diffinitionum assignationem, et omnino ad ea, quae in divisione et in demonstratione sunt, utili istarum rerum speculatione, compendiosam tibi traditionem faciens, tentabo breviter, velut introductionis modo, ea, quae ab antiquis dicta sunt, aggredi: ab altioribus quidem quaestionibus abstinens, simpliciores vero mediocriter conjectans. *Mox de generibus et speciebus illud quidem, sive subsistant, sive in solis nudis intellectibus posita sint, sive subsistentia corporalia sint an incorporalia, et utrum separata a sensibilibus, an in sensibilibus posita et circa haec consistentia, dicere recusabo.* Altissimum enim negotium est hujusmodi, et majoris egens inquisitionis. Hoc vero quemadmodum de his et de propositis probabiliter antiqui tractaverunt, et horum maxime Peripatetici, tibi nunc tentabo monstrare.“

Diese Stelle führt auf den Gegensatz von Plato und Aristoteles zurück. Für Plato sind die species und genera, d. h. die Ideen, das Wesen der Dinge selbst; sie existiren nicht nur, sondern sie existiren allein bleibend; indeß die Individuen, die einzelnen Dinge, in beständiger Bewegung abwechselnd erscheinen und verschwinden. Die Ideen sind nicht bloße Conceptionen des Geistes, abstracte, rein subjective Begriffe, wie man heutzutage sagt (*ψιλαὶ ἐπίνοιαι*); sondern haben eine von dem Geiste, der sie denkt, unabhängige Geltung, eine objective Realität (*ὑφέστηκε*). Nach Plato sind die Ideen nichts Körperliches, und wenn sie auch in den sinnlichen Gegenständen erscheinen, sind sie doch kein Theil derselben, verhalten sich nicht wie Theil zum Ganzen, Qualität zum Subject, Accidenz zur Substanz, sondern sind, wenn auch nicht getrennt von den Gegenständen, doch trennbar. Aristoteles dagegen nimmt zwar nicht absolut den entgegengesetzten Satz an, aber er neigt sich zu demselben; er führt die species und genera auf einfache allgemeine Begriffe zurück und gesteht ihnen nur einen psychologischen und logischen Werth zu; wenigstens spricht er sich unaufhörlich und auf's

ſtärkſte gegen ihre Unabhängigkeit von den einzelnen Gegenſtänden aus; Ideen auſſer den Dingen ſind ihm Chimären, genera und species ſind für ihn in den Dingen ſelbſt (ἐν τοῖς αἰσθητοῖς καὶ περὶ ταῦτα ὑφεστῶτα).

Plato nun iſt ganz und gar in den Ideen; und in der That iſt die Metaphyſik des Ariſtoteles eine beſtändige Polemik gegen die Theorie von den Ideen. Es iſt das kein Einzelſtreit, ſondern der ganze Unterſchied, welcher dieſe zwei großen Männer trennt, denn er iſt das Problem der Philoſophie ſelbſt. Die Ausdrücke dieſes Problems ſind verſchieden nach den verſchiedenen Epochen der Philoſophie und der Civiliſation. Die Aufgaben ſind mehr oder weniger rein ausgeſprochen, die Conſequenzen mehr oder weniger ſtreng entwickelt; aber das Problem iſt immer daſſelbe, das zu allen Zeiten den menſchlichen Geiſt quält und befruchtet, und durch die verſchiedenen Löſungen, die es veranlaßt, alle Schulen zeugt. Es nimmt gewiſſermaaßen alle Farben der Zeit an, in der es ſich entwickelt; immer aber gehen die philoſophiſchen Forſchungen von ihm als dem Grunde aus, oder endigen in ihm. Anſcheinend iſt es blos ein pſychologiſches und logiſches Problem; in der That aber beherrſcht es alle Theile der Philoſophie; denn es gibt keine Frage, in der nicht dieſe mit enthalten wäre: Iſt das alles nur eine Combination unſres Geiſtes von uns zu unſerem Nutzen gemacht, oder hat es ſeinen Grund in der Natur der Dinge? Die platoniſche Theorie von den Ideen hat einer ganzen Seite der Philoſophie, dem Idealismus, den Namen gegeben; der Idealismus hat den Plato überlebt, und wird ſo lange leben, als der menſchliche Geiſt und die Philoſophie. Aber die ihm entgegengeſetzte Theorie hat nicht weniger Lebenskraft. Die lange Rivalität der platoniſchen und peripatetiſchen Schule iſt der Kampf zweier entgegengeſetzter Löſungen. Die Stelle des Porphyrius im 3. Jahrhundert faßt den großen Streit zuſammen. Dieſe Zuſammenfaſſung wird dann ſelbſt nur zum Ausgangspunct für die alexandriniſche Schule. Der Commentar des Proklus über den Parmenides iſt eine neue und letzte Prüfung jenes Problems, welches Proklus von allen Seiten betrachtet und in allen ſeinen Entwicklungen verfolgt. Dieſer ungeheure Commentar, welchen Damaſcius im 6. Jahrhundert vollendete, iſt gleichſam das letzte Wort der alten Philoſophie, eine lange und regelmäßige Vertheidigung der Ideen. Die Frage des Porphyrius iſt da als untergeordnet wieder aufgenommen, und die platoniſche Löſung mit allen neuen Einſichten aufgeklärt, und mit dem ganzen Fortſchritt, den der menſchliche Geiſt in acht Jahrhunderten gemacht hatte, feſtgeſtellt. Porphyrius hatte die allgemeine Frage in beſtimmte Fragen zerfällt; Proklus ließ mit gutem Urtheile die zweite porphyriſche Frage weg,

und theilte die zwei andern in vier Fragen: 1) Gibt es Ideen? 2) Von welchen Dingen gibt es Ideen? 3) Welches ist die Natur der Ideen? 4) Wie nehmen die sinnlichen Dinge, die besondern Gegenstände, die Individuen, an den Ideen Theil? Jede dieser vier Fragen zerfällt von selbst wieder in verschiedene andre Fragen, deren Entwicklungen die sieben Bücher des alexandrinischen Commentars und die ganze alte Philosophie umfassen. — Denke man sich die alte Welt zerstört, die alte Philosophie begraben mit der Civilisation, von der sie einen Theil ausmachte, und die lange und glänzende Polemik, welche das Leben dieser Philosophie ausgemacht hatte, auf die Phrase des Porphyrius in des Boëthius lateinischer Uebersetzung reducirt. Auf diese Phrase und um sie herum beginnt allmälig eine neue Philosophie sich zu bilden. Die Anfänge dieser Philosophie sind schwach, man merkt ihnen die tiefe Barbarei der Zeit an; aber wenn sie einmal geboren ist, so entwickelt sie sich durch die Gewalt des ewigen Problems, welche ihr eine unermeßliche Laufbahn eröffnet.

Die Scholastik hat drei Epochen: 1) vom 11. bis zum 13. Jahrhundert und zur Organisation der Universität Paris, ihre Kindheit; 2) vom 13. bis zum 15. Jahrhundert, ihr männliches Alter, wo alle großen Universitäten Europas und die großen Mönchsorden blühen; 3) vom 15. bis zum Ende des 16. Jahrhunderts die Zeit ihres Verfalls, wo sie allmälig im Sturze des Mittelalters verlischt, zu einer Zeit, da die ersten Versuche einer auf alles sich erstreckenden Reform gemacht wurden, da eine neue Sprache, ein neuer Geist, eine neue Epoche der Menschheit herankam. — Betrachtet man in der Scholastik mit Weglassung der Theologie die Philosophie allein, so findet sich diese Philosophie ganz vollständig im Streite des Nominalismus und Realismus; und auch dieser Streit theilt sich in drei Perioden: 1) Er entsteht bei Gelegenheit der Stelle des Porphyrius, und mit ihm entsteht die scholastische Philosophie. 2) Die zweite Periode bildet die, wenigstens anscheinende, Herrschaft des einen der beiden entgegengesetzten Systeme. 3) Die in der ersten Periode besiegte und in der zweiten zum Schweigen verdammte Ansicht triumphirt in der dritten, und dieser Triumph ist das Grab der Scholastik. Die zweite und dritte Periode sind hinlänglich bekannt; besonders die zweite, die Blüthezeit der Philosophie des Mittelalters. Da wirken die Dominikaner Albertus M., Thomas von Aquinum, Vinzent von Beauvais, die Franziskaner Alexander von Hales, S. Bonaventura, Duns Scotus, Roger Bacon. Die Werke dieser Männer sind größtentheils längst gesammelt und gewürdigt. Die Ursprünge der Scholastik aber sind mit tiefem Dunkel bedeckt. Die zwei Ansichten, welche sich in der ersten Periode zu

zeigen anfangen, haben durch ihre Kämpfe den menschlichen Geist erweckt. Das ist ihr Ruhm, aber sie waren noch zu schwach, um ein dauerndes Denkmal hervorzubringen. Die besiegte Ansicht ist bei ihrer Niederlage fast ganz zu Grunde gegangen, nur einige Trümmer findet man mit Mühe in den seltenen Schriften der Sieger. Diese so interessante und so dunkle Periode versuchen wir mit Hülfe unsrer Manuscripte aufzuhellen; denn diese Periode repräsentirt und krönt Abälard.

Boëthius hatte nicht blos die Stelle des Porphyrius übersetzt, sondern er hatte sie auch commentirt, und sich über die zwei Lösungen des in derselben enthaltenen Problems ausgesprochen. Man hat zwei Commentare von Boëthius über die Einleitung des Porphyrius. Der erste ist in Gesprächsform und viel kürzer als der zweite. Boëthius untersucht die drei Fragen über die genera und species: ob sie für sich existiren oder nur Conceptionen des Geistes sind, ob sie körperlich oder unkörperlich sind, ob sie nur in den sinnlichen Gegenständen existiren oder ob sie von diesen Gegenständen getrennt sind; und er wendet diese Fragen auch auf differentia, proprium und accidens an. In Bezug auf die erste Frage erklärt Boëthius ganz bestimmt: daß genus, species, differentia, proprium und accidens wirklich existiren, weil ohne sie nichts sein würde, da ohne sie nichts sein könne. Er hat hier offenbar die Frage des Porphyrius nicht verstanden. Denn Porphyrius hat nie gefragt, ob differentia, proprium, accidens für sich existiren, da man diese Frage nur zu stellen braucht, um sie alsbald zu verneinen. Auch hat Porphyrius die Realität oder Nichtrealität des genus und der species, abstract betrachtet, nicht in Frage gestellt; denn es ist klar, daß es nur Conceptionen des Geistes, Verallgemeinerungen für die Bequemlichkeit des Denkens und der Sprache sind. Nicht ob die species (Singular) und das genus wirklich existiren, fragt sich Porphyrius; sondern ob die species (Plur.) und die genera existiren; z. B., ob ein bestimmtes genus, etwa die Menschheit, unabhängig von den Individuen existirt, die es bilden, oder ob diese Individuen allein existiren, ob das genus Menschheit nicht eine blose Abstraction ist. Ohne Zweifel handelt Porphyrius in seiner Einleitung von den fünf Universalien in abstracter, logischer und grammatischer Weise, weil seine Einleitung eine Vorbereitung zu den Kategorieen ist, die mit dem Peri ermenias eine grammatisch logische Abhandlung bilden. Bei Gelegenheit dieser fünf abstracten Begriffe aber, ohne welche es weder Gedanken noch Worte gibt, und die also die Grundlage jeder Logik und jeder Grammatik sind, und insbesondere bei Gelegenheit der Begriffe γένος und εἶδος thut Porphyrius eine Frage von ganz andrer Natur; er fragt, ob die genera und die species wirklich existiren oder nicht. Nur einen Seitenblick wirft hier Porphyrius auf

ein Problem einer ganz andern Reihe, verläßt es auch gleich wieder und kehrt zum Gegenstande seiner Einleitung zurück. Das hat Boëthius nicht begriffen, und die große und ganz richtige Frage von der Realität der genera und species (εἴδη) in die unsinnige Frage verwandelt, die nie aufgestellt worden ist, in die Frage nach der Realität von genus, species, differentia, proprium und accidens. Diese Verwirrung in dem Werke des Meisters hat einen fortwährenden Misverstand in der ganzen weitern Polemik veranlaßt. Ich wiederhole es, Porphyrius schrieb nur eine logisch grammatische Einleitung, der Titel seiner Schrift sagt das ganz deutlich: περὶ τῶν πέντε φωνῶν. Nur von Verbalabstractionen handelte er; aber weil er bei dieser Gelegenheit, und um seinen Gegenstand schärfer zu bestimmen, eine Frage aus der höhern Metaphysik erwähnt, jedoch nur erwähnt um sie zu beseitigen, so hat Boëthius Alles verwirrend die fünf Worte realisirt und dadurch einer zweifachen Gefahr die Thüre geöffnet. Denn entweder folgt man ihm und realisirt alle Abstractionen, was nach der Realisirung von fünf ganz offenbaren Abstractionen nicht schwer fallen kann, und geräth dadurch in einen abgeschmackten Realismus; oder man folgt ihm nicht, weil man bemerkt, daß die fünf Universalien nur abstracte Begriffe und Worte sind, und verwechselt mit diesen Begriffen und Worten die genera und species (εἴδη), die vielleicht nicht blose Worte sind, und stürzt sich durch diese Uebertreibung einer nützlichen Wahrheit in einen allgemeinen Nominalismus. Das ist die erste Quelle und die geschichtliche Wurzel des Streites, dessen Geschichte wir erzählen wollen.

In seinem ersten Commentar ist Boëthius, in Folge einer lächerlichen Verwirrung, platonischer als Plato selbst und alle Alexandriner; er ist ein absurder Realist und gibt seine Ansicht für die des Aristoteles und des Porphyrius aus. Im zweiten Commentar finden wir dagegen einen ganz andern Boëthius, der da behauptet: daß die Universalien (so nennt auch hier zuweilen Boëthius die species und genera nach dem griechischen καθ' ὅλου) d. h. die species und genera keine reale Existenz haben könnten. Und diese Behauptung stützt er mit zwei Gründen: 1) Alles was ist, ist nothwendig Eines; das genus ist nun mehrern Objecten gemein, also hat es keine Einheit, also ist es nicht. (Dieser Grund ist aus Aristot. Metaph. III. et VII. und ist bis zum 13. Jahrhundert als Eigenthum des Boëthius betrachtet worden, bis man nämlich die Metaphysik des Aristoteles kennen lernte). 2) Wenn das genus nicht Eines ist, so könnte man sagen, es sei vielfach und auch das sei eine Art zu existiren. Aber wenn es vielfach ist, so bedarf es eines höhern genus, um diese Vielheit zusammenzufassen; und so ins Unendliche fort, was absurd ist. (Auch dieses Argument, das berühmte argumentum tertii hominis, ge-

hört dem Aristoteles, der es verschiedentlich ausgeführt hat.) Der Schluß ist: Da das Universale weder Eines noch Mehreres ist, so hat es keine Realität und existirt blos im Verstande. Boëthius erklärt sich dann über die Natur und den Ursprung der Universalien in ihrer Eigenschaft als bloser Conceptionen des Verstandes. Jede Conception hat ein Subject (subjecta rei), wir sagen ein Object, auf welches sie sich bezieht. Diese Conception ist so wie ihr Object, oder sie ist nicht so. Im ersten Falle hätte das Universale (als Conception) Realität und würde anderswo als im Verstande sein. Daß dieß nicht sein kann, ist bereits bewiesen. Im zweiten Falle, dem allein zulässigen, ist die Conception leer. Aber man muß unterscheiden. Irrthum und Falschheit entstehen blos durch die Vereinigung Dessen, was durch die Natur getrennt ist, nicht durch die Theilung oder Abstraction. Die Conception eines Abstractums ist deshalb nicht falsch, weil sie nicht mit der Wirklichkeit übereinstimmt (ut sese res habet). Die abstracte Idee der Linie z. E. ist keine falsche Idee, obgleich die Linie nur in einem Körper existirt. Der Verstand kann also in der Natur das Körperliche vom Unkörperlichen trennen, und darin liegt kein Irrthum.

Die Universalien entstehen auf folgende Weise. Der Verstand sammelt aus mehreren Individuen eine Aehnlichkeit, und indem er diese in ihrer Wahrheit betrachtet und prüft, wird diese Aehnlichkeit eine species, und die Aehnlichkeit der specierum wird ihrerseits ein genus. Cogitantur vero universalia, nihilque aliud species esse putanda est, nisi cogitatio collecta ex individuorum dissimilium numero substantiali similitudine; genus vero cogitatio collecta ex specierum similitudine. — Haec similitudo cum in singularibus est, fit sensibilis, cum in universalibus, fit intelligibilis. Eodemque modo, cum sensibilis est, in singularibus permanet; cum intelligitur, fit universalis. Subsistunt ergo circa sensibilia, intelliguntur autem praeter corpora. — Singularitati et universalitati unum quidem subjectum est, sed alio modo universale est, cum cogitatur, alio singulare, cum sentitur. — In Bezug auf die drei Fragen in der Stelle des Porphyrius bemerkt also Boëthius: 1. Die genera und species existiren in einem gewissen Sinne für sich, in einem andern nur im Verstande. 2. Sie sind unkörperlich, aber sie existiren nur in körperlichen und sinnlichen Dingen. 3. Obwol sie nur in einem besondern und sinnlichen Object wirkliche Existenz haben, so kann man sie doch vom Sinnlichen und Besondern getrennt als etwas Unkörperliches und für sich Bestehendes auffassen. Genera et species subsistunt quidem alio modo, intelliguntur vero alio modo: et sunt incorporalia, sed sensibilibus juncta subsistunt in sensibilibus; intelliguntur vero praeter corpora ut per semetipsa subsistentia, ac non in aliis esse suum haben-

tia. — Plato genera et species caeteraque non modo intelligi universalia, verum etiam esse atque praeter corpora subsistere putat; Aristoteles vero intelligi quidem incorporalia atque universalia, sed subsistere in sensibilibus putat. — Quorum dijudicare sententias aptum non duxi; altiōris enim est philosophiae. Idcirco vero studiosius Aristotelis sententiam executi sumus; non quod eam maxime probaremus, sed quod hic liber ad Praedicamenta conscriptus est, quorum Aristoteles auctor est.

Nach dem Bisherigen ist klar: daß Boëthius in seinem ersten Commentar die platonische Ansicht ohne allen Rückhalt zu begünstigen scheint; und daß er im zweiten, ohne eine eigne Meinung über die Natur der Universalien zu haben, als Uebersetzer und Erklärer des Aristoteles, die peripatetische Meinung annimmt, sie klar vorträgt, und mit einiger Ausführlichkeit entwickelt, indeß er der platonischen Meinung nur eine Zeile widmet. So war also von den beiden großen Schulen, welche das Alterthum unter sich getheilt hatten, nur die aristotelische etwas bekannt; diese bot, von dem Problem des Porphyrius ausgehend, eine mehr oder weniger befriedigende, jedenfalls deutliche und bestimmte Lehre. Die Einleitung des Porphyrius und die zwei aristotelischen Werke, welche Boëthius übersetzt hatte, behandeln überdieß die Logik und die Grammatik; sie allein wurden studirt und commentirt, und so daß man stets dem Boëthius folgte. Aus diesem ausschließlichen Studium konnten kaum andere geistige Richtungen und Gewohnheiten hervorgehen als solche, welche dem Realismus vollkommen entgegengesetzt waren. — Aristoteles und Boëthius hatten aber einen mächtigen Nebenbuhler, das Christenthum. Die christliche Religion ist wesentlich idealistisch: Seele und Geist führt sie zur Verehrung eines Unsichtbaren und zum Glauben daran; sie befiehlt, daß man den Sinnen entsage; sie betet das ungeschaffene Wort als den Sohn Gottes, als Gott selbst an. Unter der Herrschaft der platonischen Lehre ist das Christenthum geboren und hat es sich gebildet: die griechischen Väter im Allgemeinen sind Platoniker, und der Repräsentant und das Orakel der lateinischen Kirche, Augustinus, ist begeistert für Plato, alle seine Schriften athmen und verbreiten den Idealismus. Der christliche Geist war also für Plato; aber alle Gewohnheiten der Schule, die ganze gelehrte Erziehung waren für Aristoteles. Auch in der Scholastik ist anscheinend Alles peripatetisch, Methode und Sprache; man hatte keine andern philosophischen Werke als die des Aristoteles; aber in der That ist Alles platonisch, die Philosophie des Mittelalters kann man als einen Kampf des christlichen Stoffes mit einer fremden Form definiren. Diese Form wird von dem

Stoffe zuweilen zersetzt und zu seinem Gebrauche wieder hergestellt; die Form dagegen wirkt ihrerseits auch auf den Stoff, sie regelt dessen Entwicklung, und verleitet ihn auch zuweilen zu Irrwegen.

So war also im 6. Jahrhundert, als das letzte Resultat der Weisheit der alten Welt, die peripatetische Lösung des porphyrischen Problems in die christliche Welt niedergelegt. Dem Boëthius verdankte man das. Was wird aus diesem Keime, der in allen Schulen gesäet wird, und den die anhaltende Pflege der peripatetischen Logik und Grammatik begünstigt?

In der ersten Periode der Scholastik theilten Boëthius und die von ihm aufbewahrten porphyrischen und aristotelischen Stücke hinsichtlich der Dialektik die Herrschaft in den Schulen mit Martianus Capella und Cassiodorus, welche Beide sie allmälig verdrängten. In allen großen Schulen war das Organon das dialektische Lehrbuch. In diesen Schulen wurden fortwährend Porphyrius und Aristoteles mit Hülfe des Boëthius erklärt. Sechs Jahrhunderte lang hat man nur das Organon ausgelegt, und von allen den Glossen und Commentaren über dasselbe ist bis jetzt nichts bekannt geworden. Jetzt zum ersten Mal erhält das Publicum Glossen aus dem 12. Jahrhundert über Boëthius, Porphyrius und Aristoteles. Es sind aber auch noch frühere vorhanden; in dem Manuscripte von St. Germain stehen Glossen über das Organum, die da dem Rabanus Maurus zugeschrieben werden. Des Rabanus Schüler, Rudolf, der das Leben seines Lehrers beschrieben hat, gibt uns in dieser Lebensbeschreibung ein langes Verzeichniß der Schriften des Rabanus, in dem sich aber keine Schrift findet, welche sich direct oder indirect auf die Dialektik bezöge. — Dennoch steht in dem Manuscript von St. Germain eine Glosse über die Einleitung des Porphyrius mit dem Titel: Rabanus super Porphyrium. Diese Glosse ist nicht vollständig; auf sie folgt ein Fragment von einigen Blättern über die differentiae topicae des Boëthius, das in ganz gleichem Style mit dem vorhergehenden geschrieben ist. Auf diese Blätter folgt, ganz in demselben Style geschrieben, ein Commentar über das aristotelische Peri ermenias mit dem corrupten Titel: Rabanus super Terencivaa. Diese drei Stücke sind sicherlich von Rabanus; wir lernen aus ihnen, daß man im 9. Jahrhundert die Einleitung des Porphyrius, das Peri ermenias des Aristoteles, die Kategorieen, die Topica des Boëthius und den ganzen Boëthius besaß und in den Schulen erklärte. Man sieht aus diesen Glossen Folgendes: 1. Die in denselben gebrauchte Uebersetzung der Einleitung und des Peri ermenias ist die boëthische. 2. Hinsichtlich der Einleitung ist Rabans Arbeit eine blose Glosse aus den zwei Commentaren des Boëthius excerpirt; über das Peri ermenias aber ist es keine Glosse,

sondern ein Commentar, mit ausführlichen Erklärungen, aber immer nach Boëthius. 3. Man bediente sich damals nicht blos der Commentare des Boëthius, um den Aristoteles zu commentiren; sondern Boëthius selbst war eine große Autorität, und in Ermangelung des Aristoteles commentirte man ihn, wie die Glosse über seine Schrift de differentiis topicis zeigt. 4. Die Form dieser Glosse und dieses Commentars aus dem 9. Jahrhundert ist ungefähr die Form der Glossen und des Commentars von Abälard. Dies spricht für eine ununterbrochene Tradition in der dialektischen Lehrart. 5. Man besaß im 9. Jahrhundert dieselben Hülfsmittel wie im 12., d. h. den Boëthius und sonst nichts.

Rabans Commentar über den Porphyrius beginnt so: „Intentio Porphyrii est in hoc opere facilem intellectum ad Praedicamenta praeparare, tractando de quinque rebus vel vocibus, genere sc., specie, differentiâ, proprio et accidente, quorum cognitio valet ad Praedicamentorum cognitionem.“ Das „*tractando de rebus vel vocibus*“ zeigt, daß Rabanus klug genug war, es unentschieden zu lassen, ob P. von wirklichen Dingen oder blos von Namen reden wollte. Aus dem Folgenden sieht man, daß es schon damals zwei Parteien gab, deren eine behauptete, P. habe die Universalien blos als Namen betrachtet. Diese Partei führte für ihre Ansicht an: 1. Das genus, von dem P. spricht, kann nicht das genus an sich sein, sondern der Begriff, das Wort genus; *weil* er es definirt: genus ist dasjenige was man sagt u. s. w.; das Sagen aber gehe auf Worte, nicht auf Dinge, denn eine Sache werde nicht gesagt oder ausgesprochen. 2. Die Einleitung des P. zu den Kategorieen muß von derselben Beschaffenheit sein wie das Werk, in das sie einleitet. Nun handelt aber Aristoteles in den Kategorieen nicht von Dingen, sondern von Worten; und das ist auch die Ansicht des Boëthius, der in seinem ersten Commentar über die Kategorieen diese Kategorieen Worte nennt. Die Gründe der andern Partei führt Rabanus nicht an, sondern sagt blos, auch diese könne sich auf Boëthius berufen, der ja in der Abhandlung *de divisione* erkläre divisionem generis esse ad naturam, id est ad res; woraus folge, Boëthium non in vocum sed in rerum designatione genus accepisse. Da Rabanus die Gründe der ersten Partei anführt, die der zweiten aber verschweigt, so ist es höchst wahrscheinlich, daß er selbst zur ersten Partei gehört habe. Bei dem Problem von der Realität oder Nichtrealität der genera und species schreibt Rabanus den Boëthius Wort für Wort aus, nimmt also mit ihm die Nichtrealität der specierum et generum an, und behauptet, daß die Realität in den besondern Objecten, in den Individuen sei, die Universalien nur als Gesichtspuncte von Individuen und die genera und species als bloße abstracte Aehnlichkeiten gedacht werden müssten. Zum

Schlusse citirt er die Ansichten von Aristoteles und Plato nach Boëthius. Dieses Werk des Rabanus gibt uns ein Bild des dialektischen Unterrichts in der Schule von Tours, deren Vorsteher Alcuin war, und in welcher Rabanus erzogen wurde, und in der Schule von Fulda, welche Rabanus selbst dirigirte, ehe er Erzbischof von Mainz wurde. Der Commentar des Rabanus gibt ungefähr den des Boëthius wieder; er ist für die peripatetische Lösung des porphyrischen Problems, wie es denn auch nicht anders sein konnte. Auf den Trümmern des Alterthums stand Boëthius allein noch aufrecht, und seine Ansicht war in der damaligen tiefen Nacht des menschlichen Geistes in philosophischen Dingen das einzige Licht und die höchste Autorität.

Im zehnten Jahrhundert war es wol wie im neunten; leider haben wir aus jenem kein andres dialektisches Werk, als eine kleine Abhandlung Gerberts an Otto III. über eine Schwierigkeit, welche diesem Kaiser in der Einleitung des Porphyrius aufgestoßen war. Gerberts Lösung dieser Schwierigkeit bedeutet zwar ebenso wenig als die Schwierigkeit selbst; aber man erfährt doch aus diesem Schriftchen, daß man sich auch im 10. Jahrhundert eifrig mit dem Organon beschäftigte, da ein junger Kaiser, unter den Sorgen eines gefährlichen Krieges, dem Gerbert und seinen Hofgelehrten Fragen aus dem Organon vorlegte. — Mabillon, und die histoire litéraire nach ihm, sprechen von einem handschriftlichen Commentar über die Kategorieen in N. 613. der Bibliothek von St. Germain. Der besondere Manuscriptenkatalog dieser Bibliothek bezeichnet aber No. 613. als verloren. Dennoch ist die von Mabillon bezeichnete Handschrift in No. 1108. (sonst 442.) noch vorhanden; denn die Handschrift unter dieser Numer enthält die berühmte Note über die Antipoden, welche Mabillon aus No. 613. angeführt hat. Diese Note steht am Rande von Bl. 30. S. 2., und ist ein Theil einer Glosse über die pseudo-augustinischen Kategorien; in derselben Handschrift steht die Dialektik Pseudo-augustins. Die Herausgeber des Augustinus haben aus dieser Handschrift, ohne Angabe der Numer derselben, die erwähnten Kategorieen abgedruckt, die Handschrift selbst aber ohne alle nähere Bezeichnung nur Codicem pervetustum Sangermanensem genannt, und daraus auch einen Prolog in Versen von Alcuin gegeben. Es enthält diese Handschrift ausser vielen andern Werken die Einleitung des Porphyrius, die pseudo-augustinischen Kategorieen, das Peri ermenias von Aristoteles mit inter-linearen und Rand-Glossen ohne Namen des Verfassers. Die Uebersetzung der porphyrischen Einleitung und der aristotelischen Schrift ist die boëthische, und auch die Glossen sind aus Boëthius. Folgendes bezieht sich in dieser Handschrift auf das porphyrische Problem. Der Anonymus theilt

ganz die Ansicht des Boëthius und des Rabanus; nur geht er zuweilen, im Sinne dieser beiden Schriftsteller, weiter als sie. Er sagt: Genera et species, id est universale et singulare, unum quidem subjectum habent. Subsistunt vero alio modo, intelliguntur alio. Et sunt incorporalia, sed sensibilibus juncta subsistunt in sensibilibus, et tunc est singulare; intelliguntur ut ipsa substantia, ut non in aliis esse suum habentia, et tunc est universale. Sed Plato genera et species non modo intelligi universalia, verum etiam esse atque praeter corpora subsistere putat. Ueber die erste porphyrische Frage heißt es bei ihm: Prima quaestio est, utrum genera et species vere sint. Sed sciendum est, quod non esset disputatio de eis, si non vere subsisterent: nam res omnes, quae vere sunt, sine eis non esse possunt. Ueber die zweite: An corporalia ista sint, an incorporalia. Quod duobus modis accipitur. Nam genus, si in eo, quod genus sit, non quod res natura constat consideratur, semper incorporale est: verbi gratia, si substantia non consideratur in eo quod substantia est, sed in eo quod sub se species habet, incorporalis est. Item si species, quae est homo, consideratur tantummodo in eo, quod sub genere est, est incorporalis et ipsa; eodem modo et differentia quadrupes non respicitur, quod sit quadrupes differentia, sed unde a bipede differt, ac per hoc et ipsa incorporalis est. Similiter de caeteris accipiendum est. Ueber die dritte: Exceptio (l. acceptio) itaque incorporalitatis genere fit quod et praeter corpora separatum esse possit et corporibus jungi patiatur ut anima, sed ita ut, si corporibus juncta fuerint, inseparabilia sint a corporibus neque ab incorporalibus separentur, et utrasque in se contineant potestates. Nam si corporalibus jungantur, talia sunt qualis illa prima versus terminos incorporalitas quae nunquam discedit a corpore. Si vero incorporalibus, talia sunt, qualis est animus, qui nunquam corpori copulatur. Hic se Porphyrius tacere pollicetur.“ Dann: Termini, qui sunt semper circa corpora, quorum termini sunt, incorporei tamen intelliguntur, sicut est epiphania (ἐπιφάνεια); et haec prima incorporalitas, primus transitus a corporibus ad incorporea... Huic ergo incorporalitati assimilatur generis et speciei incorporalitas. Nam, verbi gratia, animal et homo, licet per se intellecta incorporalia sint, in individuis tamen, quibus substant, corporalia sunt.“ Der Schluß des Anonymus ist ganz der von Rabanus schon angenommene boëthische: „genus est cogitatio collecta ex singularum similitudine specierum.“

Es geht aus diesen Stellen hervor, daß im zehnten wie im neunten Jahrhundert die ersten Theile des Organon bekannt waren, und nach der Uebersetzung des Boëthius studirt und mit Hülfe seiner Com-

mentare commentirt wurden. Schon erregte das porphyrische Problem einige Aufmerksamkeit; die peripatetische Lösung desselben herrschte vor, ohne die entgegengesetzte ganz auszuschliessen. Im Keime waren Nominalismus und Realismus vorhanden; aber Niemand kannte auch nur im geringsten deren eigentliche Principien und nothwendige Consequenzen, und ihre Beziehung zu den großen Fragen der Religion und der Politik wurde auch nicht einmal geahndet. Es handelte sich bis dahin nur noch um zwei verschiedene Auslegungen einer Stelle des Porphyrius, die unbemerkt im Dunkel der Schule blieben und ruhig neben einander bestanden, weil man sie beide für gleich unbedeutend hielt. Da sich aber diese beiden Auslegungen entwickelten und erweiterten, wurde ihr Beruf sichtbar, merkwürdige Streitverhandlungen aufzuregen, Kirche und Staat in Unruhe zu setzen und ihre Stelle in der Geschichte einzunehmen.

Wie kam es, daß der unentschiedne Peripateticismus des Boëthius, des Rabanus und des Anonymus zu der hochfahrenden Lehre wurde, welche allen Lehren und Mächten der Zeit trotzig ins Angesicht widersprach? Das elfte Jahrhundert hat den Nominalismus geboren. Alles war dazu vorbereitet. Jahrhunderte lang war der menschliche Geist in den von Karl dem Großen gegründeten Schulen durch die peripatetische Dialektik und eine erhabene Theologie gebildet, und für ernste Fragen gereift. Die Begebenheiten dieses Jahrhunderts zeigen, welcher Geist es belebte. Der beginnende Streit des Priesterthums und der weltlichen Macht kündigte die sittlichen Kämpfe an, welche sich im Innern des Mittelalters vorbereiteten; das Jahrhundert Berengars konnte wol auch das Jahrhundert Roscelins sein.

Du Boulay hat zuerst folgende Stelle aus einer alten Chronik angeführt, welche die Geschichte von König Robert bis auf den Tod Philipps I. erzählt (und die meisten Geschichtschreiber der Philosophie haben diese Anführung wiederholt): In dialecticâ hi potentes extiterunt sophistae: Joannes, qui eandem artem sophisticam vocalem esse disseruit; Robertus Parisiacensis, Roscelinus Compendiensis, Arnulfus Laudunensis. Hi Joannis fuerunt sectatores, qui etiam quam plures habuerunt auditores. Der Urheber des Nominalismus würde also ein gewisser Johannes sein, der viele Schüler, unter diesen den Roscelin gehabt hätte. Wenn diese Angabe richtig wäre, so würde sie nichts Auffallendes haben für das elfte Jahrhundert, weil wir schon im neunten und zehnten das Princip des Nominalismus finden, das ja schon im Boëthius steht. Dem du Boulay zu Folge wäre Johannes Arzt bei König Heinrich I. gewesen. Er war von Chartres und hatte den Beinamen surdus. So hätte Roscelin den Nominalismus eigent-

lich nicht erfunden, sondern er hiesse, wie das so häufig geschieht, nur der Erfinder, weil er neue Beweise dafür gefunden, neue Erörterungen daraus gezogen und ihn verbreitet hat. Roscelin begnügte sich nicht damit, von den zwei von Boëthius angegebenen Lösungen des durch Porphyrius aufgestellten Problems die peripatetische zu geben; er wiederholte nicht blos den Boëthius und den Rabanus Maurus; er that auch nicht wie sein Lehrer Johannes, der, nachdem die Universalien von seinen Vorgängern auf bloße Conceptionen des Verstandes reducirt waren, sie nun seinerseits auf Conceptionen der Sprache, auf Worte reducirte. Sondern Roscelin ging fast schon eben so weit als Occam im 14. Jahrhundert: indem er, erstens, den Nominalismus in der Philosophie gründete; zweitens, ihn in die Theologie einführte und das Dogma von der Trinität angriff, auf welchem das Christenthum ruht; und endlich, die Macht der Kirche in einem ihrer häufigsten und auffallendsten Misbräuche bekämpfte.

Den Satz Roscelins genau anzugeben, ist schwer. Folgendes sind die Stellen die davon sprechen: Otto Fris. de gest. Frid. I, 42: „Roscellinum quendam, qui primus nostris temporibus sententiam vocum instituit.“ Johann. Sarisb. Metalog. II, 17: „Alius ergo consistit in vocibus, licet haec opinio cum Roscelino suo fere omnino jam evanuerit.“ Polycrat. 7, 12: „;Fuerunt et qui voces ipsas genera dicerent et species, sed eorum jam explosa sententia est, et facile cum auctore suo evanuit.“ Roscelin behauptete also, genera und species seien blos Worte; wie er diese Behauptung vortrug und begründete, wissen wir nicht aus einer eignen Schrift Roscelins, denn es ist uns keine erhalten, sondern blos aus den Berichten der Gegner können wir es erschliessen, aus *Anselmi* de fide trinitatis s. incarnatione Verbi contra blasphemias Roscellini und aus einem Briefe Abälards. Anselms hierher gehörige Stellen sind: „Illi utique nostri temporis dialectici, immo, dialectice haeretici, qui non nisi flatum vocis putant esse universales substantias;“ „qui colorem non aliud queunt intelligere quam corpus, nec sapientiam hominis aliud quam animam.“ „In eorum quippe animabus ratio, quae et princeps et judex omnium debet esse quae sunt in homine, sic est in imaginationibus corporalibus obvoluta, ut ex eis se non possit evolvere, nec ab ipsis ea, quae ipsa sola ac pura contemplari debet, valeat discernere.“ „Qui enim nondum intelligit, quomodo plures homines in specie sint homo unus, qualiter in illâ secretissimâ naturâ comprehendet, quomodo plures personae, quarum singula quaeque est perfectus Deus, sint Deus unus? Et cujus mens obscura est ad discernendum inter equum suum et colorem ejus, qualiter discernet inter unum Deum et plures relationes? Denique qui

non potest intelligere, aliud esse hominem nisi individuum, nullatenus intelliget hominem nisi humanam personam.“

Roscelin muß also behauptet haben: daß nur in den Individuen Realität sei, und daß Alles was nicht das Individuum selbst sei, nicht existire sondern ein bloser Name sei. Nicht blos die Universalien griff er an, sondern auch die körperlichen Qualitäten, z. B. die Farbe. Er gab keine Farbe an sich zu, sondern blos einen gefärbten Körper. Deshalb wol hat man ihn auch beschuldigt, daß er die Realität der Theile läugnete, und sie auch als blose Worte betrachtete. Das kann man wenigstens aus Abälards Brief an den Bischof von Paris schliessen: „Hic sicut pseudodialecticus, ita et pseudochristianus, cum in dialecticâ suâ nullam rem partes habere aestimat, ita divinam paginam impudenter pervertit, ut eo loco, quo dicitur Dominus partem piscis comedisse, partem hujus vocis, quae est piscis, non partem rei intelligere cogatur.

Zu diesen bisher allein bekannten Stellen über den Nominalismus des Roscelin kommt eine neue aus dem Manuscript von St. Victor Bl. 199. S. 2.: „Fuit autem, memini, magistri nostri Roscelini tam insana sententia, ut nullam rem partibus constare vellet; sed sicut solis vocibus species, ita et partes adscribebat.“ Roscelin reducirte also nicht blos die Universalien auf Wort-Abstractionen; sondern er sprach aus demselben Grunde auch den Theilen die Existenz ab. Seine Gründe waren folgende: 1. Wenn man sagt, ein Theil eines Dinges sei so real als das Ding selbst, so sagt man damit, daß dieses Ding ein Theil seiner selbst sei, denn ein Ding ist was es ist nur mit allen seinen Theilen. 2. Der Theil eines Ganzen müsste eher als dieses Ganze sein, denn das Zusammensetzende muß eher sein als das Zusammengesetzte, aber der Theil eines Ganzen macht einen Theil des Ganzen selbst aus; also müsste der Theil eher als er selbst sein. — Er führt dieß in folgendem Beispiele aus: Wenn Jemand sagte, daß ein bestimmtes Ding, ein Haus z. B., aus andern Dingen, Mauern nämlich und Grund bestehe, so schloß Roscelin so: Wenn dieses Ding, welches eine Mauer ist, ein Theil des Dinges ist, welches ein Haus ist, so folgte, da das Haus selbst nichts ist als Mauer, Dach, Grund u. s. f., daß die Mauer ein Theil von sich selbst und von dem Uebrigen wäre; wie kann sie aber ein Theil von sich selbst sein? Jeder Theil ist ferner eher als sein Ganzes, wie kann nun die Mauer eher als sie selbst und das Uebrige sein?“

Roscelinus behauptete also, und das war sein Nominalismus: daß die Universalien (genera und species) nur Worte sind, und daß die Theile eines Dinges nur in diesem Ding existiren; wenn man die Theile von dem Dinge trenne, habe man auch nichts als Worte.

Wahrscheinlich sagte er Dasselbe von den Qualitäten in Bezug auf ihre Subjecte. Das gemeinschaftliche Princip dieser verschiedenen Theorien ist: daß in der That nur Individuen, einzelne Dinge existiren, ausser ihnen aber nur Abstractionen, Worte. Wenn man das Princip zugibt, so scheint die Folgerung unvermeidlich. In der That, wenn die genera und species, wenn die Universalien anderswo existiren als im Verstande, wenn sie etwas andres sind als Abstractionen unsers Geistes, dann ist es unmöglich sie zu blosen Worten zu machen; wenn aber die Universalien nur abstracte Begriffe sind, dann liegt offenbar ihre ganze Realität in den Einzeldingen, von welchen diese Begriffe abstrahirt sind, oder im Geiste, der das Vermögen hat solche Abstractionen zu bilden, und diese Abstractionen sind an sich blose Worte. Die Folgerung ist sehr richtig, sehr natürlich sogar. — Aber das Genie hat eben das Eigene, daß es eine neue Folgerung zieht, daß es eine neue Seite eines schon bekannten Princips entdeckt. Vor Roscelin oder seinem Lehrer Johannes hatte Niemand an diese Folgerung aus einer allenthalben vorgetragenen Lehre gedacht. Auch Rabanus und unser Anonymus lehrten: daß die Universalien Verstandes-Conceptionen seien, und nur in den Individuen Realität hätten, aus welchen der Verstand sie durch Vergleichung und Abstraction ziehe. Von da bis zu dem Schlusse, daß die Universalien nur Worte seien, war nicht weit; dennoch waren weder Rabanus noch der Anonymus noch Boëthius selbst auch nur so weit gekommen. In der Einleitung des Porphyrius beziehen sich die „fünf Worte" nur auf die Praedicabilia, die offenbaren Wortabstractionen (genus, species etc.), nicht auf die eigentlichen Universalien, die genera und species. Porphyrius führte bei der doppelten Lösung, welche er in Bezug auf das Problem von der Beschaffenheit der Universalien angibt, nur die peripatetische Lösung im Gegensatze gegen die platonische an; die peripatetische ging aber nicht bis zum Nominalismus.

Im ganzen Alterthum hatte der Peripateticismus, obwol er von so vielen scharfen und strengen Geistern entwickelt und commentirt wurde, und obwol damals die unbeschränkteste philosophische Unabhängigkeit ihn begünstigte, nie zu einer solchen Folgerung geführt, oder, um es richtiger auszudrücken, diese Folgerung hatte nie den Rang einer Lehre erhalten. Ist also der Nominalismus eine Folgerung des Peripateticismus, und schließt er sich dadurch an die alte Philosophie an: so ist er eine neue, eine unerhörte Folgerung, eine neue Frucht, welche die Scholastik und ein Franzose am Ende des elften Jahrhunderts der Philosophie gaben. Jede philosophische, religiöse oder politische Epoche existirt aber nur dadurch, daß sie ein neues Princip besitzt, welches zum Anlaß eines großen Streites wird und eine große Bewegung hervorruft. Dieser Streit und diese

Bewegung sind im vorliegenden Falle vom Nominalismus und Realismus ausgegangen, und konnten nur dann wichtig werden, wenn sich eine klare, bestimmt ausgesprochene Meinung erhob, welche zu allen in ihr liegenden Folgerungen fortschritt und den trüben Horizont des unbestimmten Peripateticismus aufhellte, welchen Boëthius den karolingischen Schulen vermacht hatte. Die Scholastik beginnt mit dem Streite des Nominalismus und Realismus; der Nominalismus hat den Streit angefangen, er also hat die scholastische Philosophie ins Leben gerufen.

Anwendung auf die Theologie.

Sobald ein neues Princip in die Welt gebracht ist, zeigte es sein Leben und seine Kraft im Laufe seiner Entwicklung durch die Mannichfaltigkeit und die Wichtigkeit seiner Anwendungen. Der Nominalismus war kaum geboren, so warf er sich schon auf die Theologie, die große Sache, das Lebensinteresse jener Periode. Roscelin brachte denselben unabhängigen und consequenten Geist in die Theologie, den er in der Dialektik gezeigt hatte. Anselmus gibt uns seine eignen Worte: „Pagani defendunt legem suam, Judaei defendunt legem suam; igitur et nos Christiani debemus defendere fidem nostram.“ Er nimmt defendere in der Bedeutung „erklären;“ aber seine ersten Erklärungen zerstörten das Christenthum im Dogma von der Trinität. Denn wenn die Theile, die Qualitäten und die Beziehungen (relationes) nicht existiren, sondern nur Worte sind, so verschwinden die Beziehungen der drei göttlichen Personen zu einander, und es bleibt nur entweder ein Gott ohne die Dreiheit der Personen, oder drei Personen oder vielmehr drei Wesen, drei Götter, ohne Einheit. Denn die Einheit, welche nicht Einheit des Individuums ist, ist für den Nominalismus ein bloses Wort. Deshalb konnte Roscelin sagen: Entweder sind die drei Personen Gottes nicht blos drei Personen, sondern drei Dinge, deren jedes als Individuum für sich existirt, wie drei Engel oder drei Seelen existiren, und haben nur die Aehnlichkeit oder die Identität des Willens und der Macht gemein; oder, die drei Personen machen nur einen einzigen Gott aus, und in diesem Falle existirt dieser Gott allein ohne Unterschied der Personen; er handelt ganz wenn er handelt, und man müsste also sagen, daß der Vater und der heil. Geist haben Fleisch werden müssen, als der Sohn Fleisch wurde. Diese letztere Hypothese ist aber absurd; also muß man die erste annehmen und zugeben, daß die drei Personen in der That drei unterschiedene Wesen, so zu sagen drei Götter sind. — So gibt der bekannte Brief des Johannes an Anselm die Lehre Roscelins: Hanc enim inde quaestionem Roscelinus de Compendio movet. Si tres personae sunt una

tantum res et non sunt tres res per se, sicut tres angeli aut tres animae, ita tamen, ut voluntate et potentiâ omnino sint idem, ergo pater et spiritus sanctus cum filio incarnatus est. So Anselm selbst in dem Brief an den Bischof von Beauvais: Audio... quia Roscelinus clericus dicit, in Deo tres personas esse tres res ad invicem separatas, sicut sunt tres angeli, ita tamen ut una sit voluntas et potestas; aut patrem et spiritum sanctum esse incarnatum, et tres Deos vere posse dici, si usus admitteret. So derselbe Anselm in der Abhandlung *de fide trinitatis:* Si in Deo tres personae sunt una tantum res, et non sunt tres res unaquaeque per se separatim, sicut tres angeli aut tres animae, ita tamen ut voluntate et potentiâ omnino sint idem, ergo pater et spiritus sanctus cum filio incarnatus est.

Hier ist offenbar eine Aufhebung des Unterschieds der drei Personen und ein Zusammenwerfen derselben in ein einziges reales Wesen; oder, eine Annahme von drei realen Substanzen, anstatt der einfachen Unterscheidung der Personen. Das Letztere ist Roscelins Ansicht, ein vollkommner Tritheismus, der aus dem metaphysischen Grundsatze hergeleitet ist, daß es nur in den Individuen und in den Einzeldingen Realität gebe; ein Grundsatz, der durchaus unverträglich mit dem Christenthum ist. Der Geist der Zeit, die Auctorität der Kirche erhob sich dagegen. Roscelin (vielleicht in Bretagne geboren und Canonicus in Compiegne, wo er wahrscheinlich auch lehrte) wurde vor die Synode von Soissons (1092 oder 1093) gestellt. Er scheint versucht zu haben seine Ansicht so darzustellen, als ob sie mit der Ansicht Lanfranks und Anselms zusammenträfe. Aber Anselm widersprach dem aufs stärkste; Roscelin musste abschwören und that es, nicht aus Ueberzeugung, sondern weil er fürchtete vom Volke ermordet zu werden, wurde verurtheilt und aus Frankreich verbannt. Er ging nach England. Dort erklärte er sein Beharren bei seiner Ansicht; ja er verbreitete sie ins geheim; da schrieb Anselm seine Abhandlung *de trinitate et incarnatione* gegen ihn, die ihn nicht bekehrte.

Roscelin beschränkte sich nicht darauf in Philosophie und Theologie zu neuern; er trat auch als Reformator der Sitten des Klerus auf. Viele englische Geistliche hatten Concubinen oder waren förmlich verheirathet, ihre Kinder erhielten kirchliche Beneficien. Da erklärte Roscelin: die Priesterkinder seien als uneheliche exleges und dürften ehelichen Kindern nicht vorgezogen werden; die Taufe dieser Kinder nehme wol ihre Sünden weg, ändere aber ihren Stand nicht; man müsse sie nicht ordiniren, um dem Aergerniß zuvorzukommen, daß sie zu kirchlichen Würden gelangten. Die englische Geistlichkeit trat gegen den Vertheidiger solcher Grundsätze verfolgend auf. Roscelin musste England

verlassen, um sein Leben zu retten. Er bat um eine Zuflucht in Frankreich und erhielt sie; aber, wie es scheint, erst nach vorhergegangener strenger Buße. In seiner Noth wandte er sich an den Bischof Ivo von Chartres und bat ihn um eine Stelle an seiner Kirche. Aber Ivo fürchtete durch die Aufnahme Roscelins sich selbst zu verdächtigen, er besorgte Gefahr für Roscelin von den Einwohnern von Chartres; und obwol er anerkennt, daß R. ungerecht behandelt worden, tadelt er es doch, daß er seine Lehre noch verbreitet habe, da sie schon verdammt gewesen, und noch andere gleich verdammliche Lehren vorgetragen habe. Er gibt ihm zu verstehen, daß er an der Aufrichtigkeit seiner gegenwärtigen Bekehrung zweifle, und fordert ihn auf, einen förmlichen Widerruf bekannt zu machen. Wenn er das thue, solle er Ivo's Schutz, die Verzeihung der Kirche und ein Beneficium haben. Roscelin widerrief nicht. Damals oder vielleicht schon früher schrieb er einen Brief gegen den berühmten Robert von Arbriselle, den Bußprediger, Bekehrer und Wunderthäter; (Contumacem ausus est epistolam confingere, sagt Abälard von diesem Briefe). 1121 erscheint R. wieder in der Geschichte. Er denuncirt da dem Bischof von Paris das Werk Abälards über die Dreieinigkeit, man weiß nicht aus welchem Grunde. Nun wurde Abälard sein erbitterter Gegner und überhäufte ihn in einem Briefe an den Bischof von Paris mit den härtesten Vorwürfen. Von da an verschwindet Roscelin ganz aus der Geschichte. Er hat der neuern Philosophie zwei große Grundsätze hinterlassen: den einen, man müsse Abstractionen nicht realisiren; den andern, die Macht des menschlichen Geistes und das Geheimniß seiner Entwicklung liege großentheils in der Sprache. Roscelin ist der Vorläufer der empirischen Schule.

Anselmus.

An Roscelins Sätzen hatte man gesehen, wohin die peripatetische Lösung des porphyrischen Problems führe; so war es natürlich, daß man sich in das entgegengesetzte Extrem und in die platonische Lösung warf, welche dem Geiste des Christenthums angemessener war. Fast ungetheilt hatte bis jetzt die peripatetische Lösung geherrscht; der Märtyrer Boëthius und der selige Rabanus hatten sie angenommen; erst der Widerstand gegen den entstehenden Nominalismus bringt die platonische Lösung auf die Scene. Ein orthodoxer Geistlicher tritt als erster Widersacher Roscelins auf, Anselm von Canterbury. Dieser Schüler Lanfranks, der auch den Berengar bekämpfte, ein großes philosophisches Talent, geht von den angenommenen Dogmen aus und reflectirt über dieselben; dadurch gelangt er zu seiner Religionsphilosophie, wie er sie in seinem Monologium, in seinem Proslogium und in seinem dialogus de

veritate vorgetragen hat, mit dem Wahlspruch: fides quaerens intellectum. In den beiden ersten Schriften hat er den ontologischen Beweis vom Dasein Gottes geliefert; im Gespräche „von der Wahrheit" stellt er diese als Grund und Wesen der Dinge dar; was falsch ist ist nicht, und was ist ist gut, denn wahr und gut sind Einunddasselbe. Auch das Böse hat seinen gesetzmäßigen Grund, Sein und Nichtsein desselben sind gleich nothwendig gegeben: es soll nicht sein, denn es ist eine Auflehnung des menschlichen Willens gegen das ewige Gesetz des Guten; und es soll sein, denn diese Auflehnung, welche Zeugniß von der Freiheit des Willens gibt, bezeugt dadurch die Güte des allgemeinen Systems, von welchem diese Freiheit einen Theil ausmacht. Wie alle Größen eine absolute Größe, so setzen alle Wahrheiten eine einzige Wahrheit voraus. Wie die Zeit alle Dinge in ihrem Schooße begreift, und wie man nicht sagen kann, daß die Dinge an sich dauern, sondern eben durch die Zeit, in der sie begriffen sind: so gehört auch die Wahrheit nicht den Dingen an, sondern die Dinge der Wahrheit, denn die Wahrheit gehört nur sich selbst. — In den drei erwähnten Schriften ist Anselm groß; er ist es überall wo er die christliche Metaphysik behandelt. Wo er nur die scholastische Dialektik zum Gegenstande hat, wird er unbedeutend, wie in dem *dialogus de Grammaticâ*. Zu seinen christlich metaphysischen Schriften aber gehört insonderheit das Buch *de fide trinitatis*, welches er gegen Roscelin schrieb. Er hat es als Erzbischof geschrieben, als Kirchenfürst vertheidigt er das Dogma gegen Roscelins Angriffe, nur beiläufig widerlegt er dessen Ansicht von den Universalien.

In dieser letzten Beziehung ist Folgendes die Hauptstelle: Illi utique nostri temporis dialectici, imo dialectice haeretici, qui non nisi flatum vocis putant esse universales substantias, et qui colorem non aliud queunt intelligere quam corpus nec sapientiam hominis aliud quam animam, prorsus a spiritualium quaestionum disputatione sunt exsufflandi. In eorum quippe animabus ratio, quae et princeps et judex omnium debet esse quae sunt in homine, sic est in imaginationibus corporalibus obvoluta, ut ex eis se non possit evolvere, nec ab ipsis ea quae ipsa sola ac pura contemplari debet, valeat discernere. Qui enim nondum intelligit quomodo plures homines in specie sint unus homo: qualiter in illâ secretissimâ et altissimâ naturâ comprehendet, quomodo plures personae, quarum singula quaeque est perfectus deus, sint unus deus? Et cujus mens obscura est ad discernendum inter equum suum et colorem ejus: qualiter discernet inter unum deum et plures relationes ejus? Denique qui non potest intelligere aliquid esse hominem nisi individuum: nullatenus intelliget hominem nisi humanam personam." Diese Stelle ver-

anlaßt folgende Bemerkungen: 1. Anselmus nennt die Universalien universales substantias, was offenbar ein realistischer Ausdruck ist. 2. Er bringt den Nominalismus in Verbindung mit dem Empirismus, den Realismus aber mit jener andern Philosophie, welche über den Sinnen ein eignes unabhängiges Erkenntniß-Medium, die Vernunft, annimmt. Der Empirismus schließt, daß die Universalien bloße Worte sind, weil man sie nicht sehen und greifen kann; die andre Philosophie dagegen setzt die Vernunft als verschieden von den Sinnen und der Einbildungskraft als Erkenntnißvermögen vorzugsweise, mit ihren eigenthümlichen Objecten, über deren Realität sie allein zu urtheilen befugt und fähig ist. Anselm macht gegen Roscelin geltend, was Plato gegen Protagoras, was die Alexandriner gegen die Peripatetiker, was der neuere Idealismus gegen Hobbes, Gassendi und Condillac geltend gemacht haben. 3. Er wirft dem Nominalismus vor, daß er nur in den Einzeldingen Realität anerkenne, im Menschen z. B. nur das Individuum. Er schloß also wol, daß der Mensch nicht ganz im Individuum ist; daß es vielmehr über den einzelnen Menschen eine Menschheit gebe, wie eine Zeit über den einzelnen Zeitabschnitten, eine absolute Wahrheit über den einzelnen Wahrheiten, und ebenso ein absolutes Gute. 5. Er wirft dem Roscelin vor, daß er die Weisheit eines Menschen nicht von der Seele, in welcher diese Weisheit wohnt, unterscheiden könne, und die Farbe eines Körpers nicht von dem Körper, den sie färbt. (Roscelin konnte nicht läugnen, daß der menschliche Geist eine Qualität gesondert von ihrem Subjecte betrachten kann; nur das hatte er in Abrede gestellt, daß eine so von ihrem Subjecte abstrahirte Qualität irgend eine Realität habe. Von der Realität dieser Abstraction, nicht von ihrer Möglichkeit war die Rede. Anselm verwechselte die falschen Universalien, z. B. die Farbe, mit den wahren. Das ist der Punct, auf welchem der Realismus zu irren beginnt. Der Nominalismus irrt, indem er mit Dingen, die allerdings immateriell aber real sind, bloße Wortconceptionen verwechselt. Ueberall nichts als abstrahirte Conceptionen sehen, die von sinnlichen Dingen hergenommen und durch Worte realisirt sind, ist die Tendenz des Nominalismus und des Empirismus; die Tendenz der ihnen entgegengesetzten Schule ist die Realisirung der Abstractionen).

Wilhelm von Champeaux.

Die Abhandlung Anselms von der Dreieinigkeit, welche er kurz nach dem Concil von Soissons schrieb, ist das Manifest des Christenthums gegen den Nominalismus. Anselm hatte bei seinem Kampfe gegen Roscelin nur das kirchliche Interesse bedacht. Wilhelm von Champeaux, von dem jetzt zu reden ist, behandelt in diesem Werke

die Wissenschaft. Dieser bedeutende Mann hat seinen Namen von dem Dorfe Champeaux bei Melun, wo er gegen die Mitte des elften Jahrhunderts geboren war. Sein Geburtsjahr und die Schicksale seiner Jugend sind unbekannt. Er tritt in der Geschichte zuerst am Anfange des 12. Jahrhunderts als Archidiaconus von Notredame in Paris auf, zugleich mit großem Erfolg in der Schule der Kathedrale lehrend. Im J. 1108 verließ er den Lehrstuhl, wurde Mönch, und zog sich in eine pariser Vorstadt bei der Kapelle von St. Victor zurück. Bald gab er den dringenden Bitten seiner Freunde nach und trat wieder als Lehrer auf. Unentgeltlich lehrte er nun fünf Jahre und gab die Veranlassung zur Gründung der Abtei und der Schule von St. Victor. Im J. 1113 wurde er Bischof von Chalons an der Marne, trat in enge Verbindung mit S. Bernhard und wurde die Seele mehrerer Concilien. Er starb 1121. Von seinen vielen Schriften hat sich nur ein Fragment über die „Eucharistie" und eine kleine Abhandlung „vom Ursprunge der Seele" erhalten. Dazu kommt eine Schrift *sententiae* betitelt (in der bibliothèque du Roi de Nôtre Dame); nicht, wie Lebeuf meinte, ein Abriß der Theologie, sondern eine Sammlung von Erklärungen über einzelne Glaubenslehren, über Tugenden und Laster und über Schriftsteller. Von seinen zahlreichen philosophischen Schriften hat sich gar nichts erhalten.

Wir wissen, daß Wilhelm von Champeaux die Erfindung in der Dialektik definirt hat als die Wissenschaft den medius terminus zu finden (scientiam reperiendi medium terminum). In welchem Sinn er selbst diese Definition genommen habe, ist unbekannt. Unsere Handschriften geben keine Auskunft darüber, wol aber enthalten sie mehrere interessante Stellen über Wilhelms Dialektik. Das Manuscript von St. Victor und das Fragment von St. Germain haben viele Stellen, in welchen Abälard die Gründe anführt, welche er zur Zeit seiner Verbindung mit Wilhelm von Champeaux für dessen Ansichten geltend zu machen pflegte. Aus dem Manuscript von St. Victor (Bl. 131. S. 1.) lernen wir auch, daß Wilhelm *glossulas super Periermenias* geschrieben hatte. Ueber den Realismus Wilhelms hatte man bis jetzt blos die einzige Stelle aus Abälards *historia calamitatum*, welche Folgendes enthält: „Inter caetera disputationum nostrarum conamina, antiquam ejus de universalibus sententiam potentissimis argumentationum disputationibus ipsum commutare, immo destruere compuli. Erat autem in eâ sententiâ de communitate universalium, ut eamdem essentialiter rem totam simul singulis suis inesse adstrueret individuis; quorum quidem nulla esset in essentiâ diversitas, sed sola multitudine accidentium varietas. Sic autem istam suam correxit sententiam, ut deinceps rem eamdem non essentialiter, sed individualiter diceret. Et

quoniam de universalibus in hoc ipso praecipua semper est apud dialecticos quaestio, ac tanta ut eam Porphyrius quoque in isagogis suis, cum de universalibus scriberet, diffinire non praesumeret, dicens: altissimum enim est hujusmodi negotium; cum hanc ille correxisset, immo coactus dimisisset sententiam, in tantam lectio ejus devoluta est negligentiam, ut jam ad dialecticae lectionem vix admitteretur: quasi in hac scilicet de universalibus sententiâ tota hujus artis consisteret summa." — Aus dieſer Stelle ergibt ſich: 1. daß die Frage von den Univerſalien damals mehr als je die Fundamentalfrage der Dialektik war; 2. daß Wilhelms ganze Philoſophie in ſeiner Lehre von den Univerſalien lag, weil es mit ſeinem Ruhm aus war, nachdem er dieſe Lehre aufgegeben oder modificirt hatte; 3. daß er dieſe Lehre ſchon lange, alſo wahrſcheinlich ſchon am Ende des elften Jahrhunderts, zu einer Zeit vortrug, wo der Nominalismus Roſcelins das größte Aufſehen machte; 4. daß er dieſelbe durch Abälard veranlaſſt modificirt hatte.

Die erſte Anſicht Wilhelms war folgende: Das universale (d. h. das genus) iſt ein Reales, welches identiſch, weſentlich, ganz und zugleich in allen Individuen iſt, welche daran Theil nehmen und das genus ausmachen; ſodaß dieſe Individuen in ihrem Weſen nicht verſchieden ſind, ſondern nur in ihren zufälligen Elementen." Das iſt der Realismus in ſeiner ganzer Strenge, der den Univerſalien und den generibus das Weſen der Dinge gibt und das Individuum zum bloſen Accidens macht. — Die andre Anſicht iſt in den ſehr unklaren Worten ausgedrückt: „rem eandem non essentialiter, sed individualiter." Meiners hat zuerſt Schwierigkeiten in dieſen Worten gefunden; und Baumgarten-Cruſius hat ſich für die von der Ausgabe von Amboiſe gegebene Variante indifferenter ſtatt individualiter erklärt, und verſteht es als non numero eadem sed naturâ tamen. Das Richtige wird aber wol Folgendes ſein: Die Identität der Individuen deſſelben genus kommt nicht von ihrem Weſen, denn dieß Weſen iſt in jedem Individuum verſchieden; ſondern von gewiſſen Elementen, welche ſich in allen dieſen Individuen ohne Unterſchied (indifferenter) finden. Dieſe Theorie unterſcheidet ſich von Wilhelms erſter dadurch, daß die Univerſalien hier nicht mehr das Weſen, die Subſtanz der Dinge ſind; aber ſie nähert ſich ihr dadurch, daß die Univerſalien wirklich exiſtiren, und daß, indem ſie in mehrern Individuen ohne Unterſchied exiſtiren, ſie deren Identität und dadurch deren genus bilden. Dieſe Theorieen ſind ſehr verſchieden, beide aber lehren doch die Realität der Univerſalien. — Die eben gegebene Vermuthung über den Sinn der angeführten Stelle wird durch die Handſchrift von St. Victor und das Fragment von St. Germain zur Gewißheit. In der erſten heißt es Bl. 191. S. 2.: Quae (differentiae) a quibusdam su-

mi dicuntur in officio specialium nominum ac pro speciebus designandis usurpari, ut tantumdem rationale valeat, quantum rationale animal, et tantumdem animatum quantum animatum corpus, ut non solum formae significatio, verum etiam materiae teneatur in nominibus differentiarum. Quae quidem sententia W. magistro nostro praevalere visa est. Volebat enim, memini, tantam abusionem in vocibus fieri, ut, cum nomen differentiae in divisione generis pro specie poneretur, non sumtum esset a differentiâ, sed substantivum speciei nomen poneretur. Alioquin subjecti in accidentia divisio dici potest secundum ipsius sententiam, qui differentias generis per accidens inesse volebat. Per nomen itaque differentiae speciem ipsam volebat accipere.

Noch Wichtigeres enthält das Fragment von St. Germain, obwol hier Wilhelm von Champeaux nicht genannt ist. Wir werden deshalb nur diejenigen Stellen hier anführen, bei welchen es auch der gewissenhaften Kritik unmöglich ist, sie nicht auf Wilhelm von Champeaux zu beziehen. — Gleich auf den ersten Seiten findet sich eine Discussion über das Ganze und die Theile, welche in naher Beziehung zu der darauf folgenden Abhandlung über die genera und species steht; denn die species verhalten sich ja zum genus wie die Theile zum Ganzen. Roscelin hat auch diese beiden Fragen zusammengefaßt. Wilhelm (Bl. 41. S. 1.) bedient sich stets des Beispiels des Hauses, welches aus einer Stelle des *Periermenias* genommen auch von Boëthius öfters gebraucht ist und, da es auch Roscelin braucht, ebenso gewöhnlich für diese Frage, wie das Beispiel von der Menschheit in der Frage von den Universalien gewesen zu sein scheint. Die Abhandlung über das Ganze und die Theile führt den Verfasser bald zu den generibus et speciebus; und er unterscheidet da zwei Theorien der realistischen Schule, welche auffallend an diejenigen erinnern, die Abälard in der *historia calamitatum* dem Wilhelm von Champeaux zuschreibt. Die Stellen lauten so (Bl. 41. S. 1.: „Alii vero quasdam essentias universales fingunt, quas in singulis individuis totas essentialiter esse credunt. Homo quaedam species est, res essentialiter, cui adveniunt formae quaedam et efficiunt Socratem: illam eandem essentialiter eodem modo informant formae facientes Platonem et caetera individua hominis; nec aliquid est in Socrate, praeter illas formas informantes illam materiam ad formandum Socratem, quin illud idem eodem tempore in Platone informatum sit formis Platonis. Et hoc intelligunt de singulis speciebus ad individua et de generibus ad species... Secundum eos etsi rationalitas non esset in aliquo, tamen in naturâ remaneret.“

Wir lassen die Stellen folgen, welche sich auf Wilhelms zweite Ansicht beziehen. Der deutlichste Beweis, daß man in der *historia calamitatum* für individualiter vielmehr indifferenter lesen muß, ergibt

ſich daraus, daß dieſer Ausdruck im Fragment von St. Germain zur Würde einer Theorie, der Theorie von der Nondifferenz, erhoben ſich findet. Wahrſcheinlich war das ein für die Claſſification der damaligen Schulen und Anſichten gebräuchlicher allgemein angenommener Name: „Nunc illam quae de indifferentiâ est sententiam heißt es, und: Ipsi tamen ad indifferentiam currentes. Durch das ganze Fragment kommen die Worte indifferens und indifferentia häufig vor. Es iſt dieſe Anſicht von der Nondifferenz aber nicht Abälards Anſicht, wie man bisher glauben konnte; vielmehr bekämpft er dieſelbe, als Grundlage der Identität der Individuen deſſelben genus aufs ſtärkſte, ebenſo ſtark als die, welche aus den Univerſalien das Weſen der Dinge macht. Ehe er ſie bekämpft, legt er ſie folgendermaßen dar (Bl. 43. S. 1.): „Nihil omnino est praeter individuum, sed et illud aliter et aliter attentum, species et genus et generalissimum est. Itaque Socrates in eâ naturâ, in qua subjectus est sensibus, secundum illam naturam quam significat adesse Socrati, individuum est ideo quia tale est, proprietas cujus nunquam tota reperitur in alio. Est enim alter homo, sed Socratitate nullus homo praeter Socratem. De eodem Socrate quandoque habetur intellectus non concipiens quidquid notat haec vox *Socrates*; sed Socratitatis oblitus, id tantum perspicit de Socrate, quod notat idem *homo*, i. e. animal rationale mortale, et secundum hoc species est; est enim praedicabilis de pluribus in quid de eodem statu. Si intellectus postponat rationalitatem et mortalitatem, et id tantum sibi subjiciat, quod notat haec vox *animal*, in hoc statu genus est. Quodsi, relictis omnibus formis, in hoc tantum consideremus Socratem quod notat *substantia*, generalissimum est. Idem de Platone dicas per omnia. Quodsi quis dicat proprietatem Socratis in eo quod est homo non magis esse in pluribus, quam ejusdem Socratis in quantum est Socrates; aeque enim homo qui est socraticus in nullo alio est nisi in Socrate, sicut ipse Socrates; verum, quod concedunt; ita tamen determinandum putant: Socrates, in quantum est Socrates, nullum prorsus indifferens habet quod in alio inveniatur; sed in quantum est homo, plura habet indifferentia, quae in Platone et in aliis inveniuntur. Nam et Plato similiter homo est ut Socrates, quamvis non sit idem homo essentialiter, qui est Socrates. Idem de animali et substantiâ.“ — Dieß iſt die zweite Anſicht Wilhelms, die hier aus unſern Handſchriften zum erſten Mal richtig dargeſtellt iſt. Sie gehört noch dem Realismus an; aber Abälard hatte Recht, wenn er behauptete, daß Wilhelm mit dieſer Anſicht dem Nominalismus eine Conceſſion machte. Den eigentlichen Realismus Wilhelms enthält nur ſeine erſte Anſicht; dieſe begründete ſeinen Ruf ſo lang er lebte und gibt ihm eine Stelle in

der Geschichte. Sie steht im geraden Gegensatze zu der Ansicht Roscelins, der die Individuen allein existiren und das Wesen der Dinge ausmachen läßt, und alles Andere nur für Verstandesabstraction und Spiel der Sprache erklärt. Wilhelm dagegen setzt das Wesen der Individuen in das Genus, auf welches sie sich beziehen; als Individuen sind sie nur Accidenzen. Etwas von dieser Lehre lag allerdings der Theologie Anselms zu Grunde; Wilhelm aber hat es zuerst in eine klare deutliche Formel gefaßt, die der roscelinischen schnurstracks entgegengesetzt und auch im Stande ist eine Schule zu tragen. Von Wilhelm datirt deshalb die realistische Schule, wie die nominalistische von Roscelin datirt. Nachdem der Realismus einmal als philosophische Lehre aufgestellt war, blühte er unter dem Schutze des Christenthums, dem er diente und das er schützte. Wilhelms Leben war so glücklich, als das des Roscelinus unruhig gewesen war. Seine Philosophie war dem Geiste der Zeit gemäß, d. h. dem Geiste der Kirche; und dieser Geist der Zeit belohnte ihn mit langen Erfolgen, mit einem glänzenden Rufe, mit einer hohen Kirchenwürde und mit der Freundschaft des heiligen Bernhard.

Odo. Bernhard von Chartres.

Unter dem Schutze Anselms und Wilhelms von Champeaux mußte der Realismus zahlreiche Anhänger gewinnen. Als ausgezeichnete Realisten erscheinen Odo am Ende des elften und Bernhard von Chartres, in der ersten Hälfte des zwölften Jahrhunderts.

Odo war, nach dem Berichte der Geschichte des Martinsklosters in Tournay aus dem zwölften Jahrhundert, aus Orleans, lehrte erst in Toul, dann in Tournay, gründete 1091 das Martinskloster bei Tournay oder stellte es wieder her, wurde 1095 Mönch und 1106 Bischof von Cambray. Er war zugleich Dialektiker, Mathematiker und Dichter. Sein *Sophista*, sein *liber complexionum* und seine Schrift *de re et ente* sind verloren. Als Vorsteher der Schule von Tournay (d. h. vor 1092) lehrte er den Realismus; während ein gewisser Raimbert in Lille die Lehre Roscelins vortrug. Odo's Ueberlegenheit, oder die Ungunst welche den philosophischen Ansichten Roscelins durch seine theologischen zuwuchs, gaben der Schule von Tournay bald das Uebergewicht. Genauere Nachrichten über Odo's Realismus fehlen. Die Chronik sagt bloß: „dialecticam non juxta quosdam modernos *in voce* (Nominalisten), sed more Boëthii antiquorumque doctorum *in re* discipulis legebat.“ Nun wissen wir aber, daß der Realismus des Boëthius, wenigstens in seinem zweiten Commentar, nur ein zweideutiger Peripatetismus war, der dem Nominalismus näher stand als der Lehre Wilhelms von Champeaux.

Viel genauer kennen wir den bestimmter ausgesprochenen Realis-

mus Bernhards von Chartres, welcher lange Zeit mit großem Ruhme zu Chartres in der durch Fulbert verherrlichten Schule lehrte. Er war ein Zeitgenosse Wilhelms von Champeaux und überlebte ihn; denn er lebte bis in die Mitte des zwölften Jahrhunderts. Aus Johannes von Salisbury wissen wir, daß Bernhard den Gedanken gefasst hatte, den Plato und den Aristoteles zu vermitteln. Er neigte sich aber mehr auf Plato's Seite; denn er nahm die Lehre von den Ideen an, die er mit den generibus und speciebus identificirte. Die Ewigkeit der Ideen gab er zu, wagte es aber doch nicht sie gleich ewig mit Gott zu nennen, da Gleichewigkeit nur zwischen Gleichmächtigen und Gleichhohen stattfinden könne, wie z. B. zwischen den drei Personen der Gottheit. Die Idee ist also in dem Sinne ewig: daß sie später ist als Gott, wie die Wirkung später ist als die Ursache; daß sie aber, um zu sein, nur Gottes bedarf und von keiner äussern Ursache abhangt. Diese Lehre hatte Bernhard in einer (verlorenen) „Auslegung des Porphyrius" vorgetragen und auch in einem Gedichte, von welchem Johannes von Salisbury uns einige Verse aufbewahrt hat. Die bibliothèque royale besitzt mehrere Exemplare eines Werkes von Bernhard, welches in zwei Theile (Megacosmus und Microcosmus) zerfällt, und theils in Prosa theils in Versen geschrieben ist. Es ist ein System der Welt im Sinne Plato's; man sieht, Bernhard hatte den Macrobius, ja vielleicht den Timäus gelesen. In diesem Werke (von dem auch die *histoire litéraire* einige Auszüge gegeben hat) setzt er Materie und Idee als die zwei ewigen Urelemente.

Folgende Stellen zeigen, wie Bernhard von Chartres sich das dachte: — „Yle (ὕλη) caecitatis sub veterno, quae jacuerat obvoluta, vultus vestivit alios idearum signaculis circumscripta." — — „In qua (intelligentiâ divinâ) vitae viventis imagines, notiones aeternae, mundus intelligibilis, rerum cognitio praefinita. Erat igitur videre velut in speculo tersiore, quicquid operi Dei secretior destinaret affectus. Illic in genere, in specie, in individuali singularitate conscripta, quicquid yle, quicquid mundus, quicquid parturiunt elementa; illic exarata supremi digito dispunctoris textus temporis, fatalis series, dispositio saeculorum; illic lacrymae pauperum, fortunaque rerum; illic potentia militaris; illic philosophorum felicior disciplina; illic quicquid angelus, quicquid ratio comprehendit humana; illic quicquid coelum suâ complectitur curvaturâ. Quod igitur tale est, illud aeternitati contiguum, idem naturâ cum deo, nec substantiâ est disparatum." .... „Sic igitur providentia de generibus ad species, de speciebus ad individua, de individuis ad sua rursus principia repetitis anfractibus rerum originem retorquebat..... Mundus nec invalidâ senectute decrepitus, nec supremo est obitu dissolvendus.... Ex mundo intelligibili mundus

sensibilis perfectus natus est ex perfecto. Plenus erat qui genuit, plenumque constituit plenitudo. Sicut enim integrascit ex integro, pulchrescit ex pulchro, sic exemplari suo aeternatur aeterno. Ab aeternitate tempus initians, in aeternitatis resolvitur gremium, longiore circuitu fatigatum. De unitate ad numerum, de stabilitate digreditur ad momentum.... Has itaque vias itu semper redituque continuat, cumque easdem totiens totiensque itineribus aeternitatis evolverit, ab illis nitens et promovens, nec digreditur, nec recedit.... Eà ipsâ in se recedendi necessitate et tempus in aeternitate consistere et aeternitas in tempore visa est commoveri. Suum temporis est quod movetur. Aeternitas est, ex qua nasci, in quam et resolvi habet, quod in immensum porrigitur. Si fieri possit, ne decidat in numeros, ne defluat in momentum, idem tempus est quod aeternum. Solis successionum nominibus variatur, quod ab aevo nec continuatione nec essentiâ separatur. Aeternitas igitur, sed et aeternitatis imago, tempus in moderando mundo curam et operam partiuntur. Mundus igitur tempore, sed tempus ordine dispensatur. Sicut enim semper divinae voluntatis est praegnans, sic exemplis aeternarum, quas gestat, imaginum Noys Endelychyam, Endelychya Naturam, Noys Ymarmenem, quid mundo debeat informavit. Substantiam animis Endelychya subministrat; habitaculum animae corpus artifex natura de initiorum materiis et qualitate componit; continuatio temporis ymarmenem, quae continuatio temporis est, sed ad ordinem constituta disponit, texit et retexit, quae complectitur universa.“

Abälards Bekämpfung des Nominalismus und des Realismus.

So hatte der Realismus, der bei Anſelmus noch dunkel und unbeſtimmt geweſen war, eine klare Faſſung gewonnen bei Wilhelm von Champeaux, und geht bei Bernhard bis zu einem Platonismus fort, der ſchon ſtark vom Neuplatonismus gefärbt iſt. Da miſcht ſich die Phantaſie mit der Vernunft, eine barbariſche Poeſie gibt dem Styl und dem Gedanken Farbe. So iſt der Anfang des zwölften Jahrhunderts die glänzendſte Zeit der realiſtiſchen Schule in der erſten Periode der ſcholaſtiſchen Philoſophie. Kaum finden ſich da einige Spuren des Nominalismus. Roſcelin hatte ihn ohne Zweifel hoch gehoben; aber er hatte ihn eben ſo ſchnell wieder geſtürzt, das Gewicht der Verdammung des Meiſters drückte ſeine Lehre zu Boden. Nach der Synode von Soiſſons blieb der Nominalismus lange Zeit ſchwach. Zu Johann's von Salisbury Zeit war er, wie dieſer ſelbſt uns ſagt, faſt verſchwunden. Die Wenigen, die ihm anhingen, verläugneten ſeinen Urheber und wagten nicht ſein Syſtem vollſtändig zu bekennen. Die nominaliſtiſche Schule beſtand

fort im Dunkel, ihre Gegnerin behauptete das Feld. Diese selbst aber würde in ihrem Siege ihren Tod gefunden haben, wenn sich ihr kein neuer Kampf dargeboten hätte. Dieß geschah; aus ihrer Mitte heraus erhob sich ihr Bekämpfer. Unter seinem eignen Namen geschlagen und beschimpft, gedieh dem Nominalismus seine Niederlage zur Besserung; er gestaltete sich um, drang in's Herz des Realismus, und erregte daselbst Spaltungen, die bald in neue Kämpfe aufgingen. Schon daß Wilhelm von Champeaux sein System modificirte, deutet darauf. Dieser erste Erfolg aber war das Vorzeichen einer neuen Schule: welche, aus dem Nominalismus hervorgegangen, seine äussersten Folgerungen (so behauptete sie) aufgab, und nur das von ihm behielt, was gut und gesund an ihm war; welche andrerseits den Realismus annahm, ohne seine Uebertreibungen und so Realismus und Nominalismus zu begreifen und zu übertreffen unternahm. Das ist die Schule Abälards. — Abälard hatte den Nominalismus und den Realismus bei ihren Meistern studirt. Er konnte beide Systeme vergleichen, das eine durch das andere beurtheilen, und er war nicht der Mann das zu unterlassen. Der gelehrige Schüler Wilhelms von Champeaux hat deshalb die Lehre seines ersten Lehrers, Roscelin, nicht vergessen; schon als Schüler in Notredame macht er dem Lehrer Einwürfe, die Diesen in Verlegenheit setzen und wahrscheinlich dem Nominalismus entnommen waren; und in St. Victor zwingt er diesem Lehrer eine wichtige Concession ab und erhebt dann seine eigene Fahne; und diese weht siegreich, durch seinen Ruhm und seine Verfolgungen hindurch, bis zum Schlusse der ersten Hälfte des 12. Jahrhunderts; denn Abälards Einfluß wird bis an das Ende der ersten Periode der scholastischen Philosophie verspürt.

Abälard hat Dreierlei gethan. Er hat die beiden Schulen, die der seinigen vorangingen, bekämpft; er hat eine neue Schule gegründet; er hat endlich seine neue Philosophie auf die Theologie angewendet. Von diesen drei Stücken kennen wir nur das dritte genau; über das erste und zweite mussten wir uns bis jetzt mit dem ganz negativen Ausspruch Abälards in der *historia calamitatum* begnügen, daß er Wilhelms Realismus patentissimis argumentorum disputationibus gestürzt habe. Von diesen Argumenten selbst, von seinem Urtheil über den Nominalismus, und von seinem eignen System wussten wir, wenn wir von einer unsichern Tradition und von dem zweideutigen Zeugniß Johanns von Salisbury absehen, nichts. Unsere Handschriften füllen diese Lücke. Sie lehren uns zuerst seine Widerlegung des Realismus kennen. Im Fragment von St. Germain beschreibt er die beiden Schulen, die sich damals bekämpften, so: De generibus et speciebus diversi diversa sentiunt. Alii namque voces solas genera et species universales et singu-

lares esse affirmant, in rebus vero nihil horum assignant. Alii vero res generales et speciales universales et singulares esse dicunt; sed et ipsi inter se diversa sentiunt. Quidam enim dicunt, singularia individua esse species et genera, subalterna et generalissima, alio et alio modo attenta. Alii vero quasdam essentias universales fingunt, quas in singulis individuis totas essentialiter esse credunt."

Die erste Schule, welche Abälard in dem Fragmente bekämpft, ist nicht die nominalistische, sondern die realistische, und zwar in derjenigen Form, in welcher sie die erste Lehre Wilhelms von Champeaux fasste. Und diese ist wirklich der strengste und höchste Ausdruck des Realismus. Die Bestreitung ist sehr ausgedehnt; sie geht nicht namentlich auf Wilhelm von Champeaux (Ab. nennt gar keinen Namen, und an einer Stelle ist gewiß Bernhard von Chartres gemeint); sondern der Realismus selbst in seinen Principien, in seinen allgemeinst angenommenen Argumenten ist bekämpft, ohne daß auf diesen oder jenen Repräsentanten namentlich gezielt wäre. Im Anfange seiner Widerlegung setzt Abälard die These des Realismus. „Die Menschheit," so lautet diese These, „ist wesentlich Ein Ding (res essentialiter una), das nicht bestimmte Formen in sich hat, welche den Sokrates bilden, welchem aber diese Formen zukommen. Dieses Ding erhält, indem es wesentlich dasselbe bleibt, auf dieselbe Weise andre Formen, welche den Plato und die andern Formen der Species Mensch machen; und ausser diesen Formen, die sich mit dieser Materie verbinden, um den Sokrates zu machen, gibt es nichts in Sokrates, was nicht zu gleicher Zeit dasselbe in Plato wäre, aber unter den Formen des Plato." Abälards Polemik gegen diese Lehre ist lang und streng ineinandergreifend; es ist schwer, einige Ringe aus dieser Kette zu lösen. Aber die verschiednen Argumente, aus welchen sie zusammengesetzt ist, hangen doch zuletzt alle an einem ersten und Hauptgrund, der die ganze Reihe in sich faßt, und den die anderen Gründe nur entwickeln. Dieses Argument ist gewissermaaßen die Protestation des Menschenverstandes gegen den Realismus; es greift ihn an, indem er ihn lächerlich macht. Ab. trägt dieses Argument als ein ganz unwiderlegliches vor. Wenn das Genus, so lautet dasselbe, das Wesen des Individuums ist, und wenn es ganz in jedem Individuum ist, sodaß die ganze Substanz des Sokrates zu gleicher Zeit die ganze Substanz des Plato ist: so folgt, daß, wenn Plato zu Rom und Sokrates zu Athen ist, die Substanz Beider zugleich in Rom und in Athen ist, also an zwei Orten zugleich.

In einer andern Form trägt Abälard dasselbe Argument so vor: Die Substanz des Sokrates, der allgemeine Mensch in Sokrates, der Sokrates gewordene Mensch, das ist der sokratische Mensch, oder anders ausgedrückt Sokrates selbst; nun aber hat der allgemeine Mensch, indem

er die Form des Sokrates annahm, sie ganz in sein Wesen aufgenommen und trägt sie überall mit sich; wenn also der allgemeine Mensch in Plato und in Sokrates zugleich zu Rom und zu Athen ist, so ist der sokratische Mensch d. h. Sokrates zugleich zu Rom und zu Athen; und dasselbe gilt von Plato und von allen menschlichen Individuen. „Quodsi ita est, bemerkt Abälard, quis potest solvere, quin Socrates eodem tempore Romae sit et Athenis? Ubi enim Socrates est, et homo universalis ibi est, secundum totam suam quantitatem informatus socratitate. Quicquid enim res universalis suscipit, totâ sui quantitate retinet. Si ergo res universalis, totâ socratitate affecta, eodem tempore et Romae est in Platone tota, impossibile est quin ibi etiam eodem tempore sit socratitas, quae totam illam essentiam continebat. Ubicunque autem socratitas est in homine, ibi Socrates est: Socrates enim homo socraticus est. Quid contra hoc dicere possit, rationabile ingenium non habet.“ Freilich ist dieß Argument nicht unwiderleglich; es beruht auf der Vermischung von genus und individuum, allgemeinen und besondern Menschen u. s. w. in „Sokrates.“ Aber diese Vermischung gibt Abälard ohne Grund dem Realismus schuld, der vielmehr, seinem Principe gemäß, in jedem Dinge ein allgemeines und ein besonderes Element unterscheidet. Hier sind die beiden gleich falschen Extreme die beiden Hypothesen: einmal, die Unterscheidung des allgemeinen und des besondern Elementes, verfolgt bis zu ihrer Trennung; dann, die Nichttrennung beider, verfolgt bis zur Vernichtung ihres Unterschiedes. In der That aber sind diese beiden Elemente zugleich wesentlich unterschieden und unzertrennlich geeint. Jede Realität ist ein Doppeltes, das Band dieser Dualität ist die Organisation, deren Resultat das Leben. Abälard setzt immer voraus, daß ein Universale, um diese Sprache zu sprechen, keine Form annehmen kann, ohne sie fortwährend in ihrer ganzen Quantität zu behalten; das ist aber ein sehr zweideutiger Satz. Es folgte nämlich aus demselben: daß, wenn das genus „Menschheit“ die Form des „Sokrates“ angenommen hat, und dann eine andre Form, die des „Plato“ annimmt, es die erste Form behält, was absurd ist; und, daß eine Substanz nicht nach und nach mehrere Formen annehmen und dieselbe bleiben kann, was doch unbestreitbar ist. — (Die rechte Antwort auf die porphyrische Frage, *πότερον χωριστὰ (γένη) ἢ ἐν τοῖς αἰσθητοῖς*, ist folgende: Sie sind unterschieden, aber nicht getrennt, obwol vielleicht trennbar; aber mit dieser letzten Behauptung überschritten wir die Gränzen dieser Welt und der bestehenden Wirklichkeit. Im wahrhaften Realismus absorbirt das Genus so wenig das Individuum, als dieses jenes. Es liegt also gar kein Widerspruch in der Behauptung, daß dasselbe genus zugleich ganz in zwei Individuen ist, von denen das eine in Athen und das andere in Rom

wohnt; denn zwei Individuen, die an demselben genus Theil haben, an demselben Wesen, sind deßhalb nicht einunddasselbe Individuum. Die Lächerlichkeit fällt in diesem Falle auf Abälard, weil er species und individuum verwechselt. Und wenn er sich über den allgemeinen Menschen lustig macht und im Individuum nichts seyn lassen will als blos das Individuum, so macht er Individuen, die gar keiner species angehören, einen Sokrates z. B. und einen Plato, die als Individuen absolut verschieden sind, überdieß an verschiedenen Orten wohnen, und also gar nichts mit einander gemein hätten als einige Aehnlichkeiten, die sich unter hundert Verschiedenheiten verlieren).

Für dieses Hauptargument Abälards, welches er auch auf Gesundheit und Krankheit in Bezug auf das Thier, und auf Schwarz und Weiß in Bezug auf den Körper anwendet, dient folgende Stelle als Erläuterung (Bl. 42.): „Quodsi animal totum existens in Socrate languore afficitur, et totum, quia quicquid suscipit, totâ sui quantitate suscipit, eodem et momento nusquam est sine languore, est autem in Platone totum illud idem; ergo etiam ibi langueret; sed ibi non languet. Idem de albedine et nigredine circa corpus. Ad haec enim non refugiant, ut dicant ita: Socratem languere, animal non languere; si enim Socratem, et animal concedunt in inferiori. Si attendunt, animal in universalitate, i. e. animal universale, non languere, falsi sunt, cum langueat in inferiori, cum idem sit animal universale et ipsum in inferiori. Addunt: animal universale languet, sed non in quantum est universale. Utinam se videant! Si enim id intelligunt: animal non languet in quantum est universale, i. e. hoc quod est universale non confert illi languere, idem dicant: in quantum est singulare non languet, quia hoc quod est singulare non confert. Si id dicant: in quantum est universale non languet, i. e. hoc quod est universale aufert, nunquam languet, quia semper est universale, similiter hoc et singulare aufert in quantum est singulare, quod nullum singulare languet in quantum est singulare, et ita bis habemus in quantum ita: in quantum est universale non languet in quantum est universale. Si ad status se transferant dicentes: animal in quantum est universale non languet in universali statu; respondeant, de quo velint agere per has voces *in statu universali:* utrum de substantiâ an accidenti? Si de accidenti, concedimus nihil languere in illo accidenti. Si de substantiâ agitur, aut de animali aut de aliâ. Si de aliâ, et hoc quoque concedimus quod animal in substantiâ aliâ a se non languet. Si de animali agitur, falsum est, animal in universali statu non languere, id est animal in se languorem cum habeat. Nec enim hoc video illis refugium. — Auf diesen Beweis folgt ein andrer ähnlicher in Bezug auf das Verhältniß der specierum und generum. Hier han-

delt es ſich davon, zu wiſſen: ob die Differenz, welche zum Genus tretend die Species macht, ihren Grund im Genus habe oder nicht; beſonders aber, welche Rolle im Menſchen die Vernunft, die rationalitas, ſpiele.

Abälard führt dieſen Beweis ſo aus (Bl. 42. und 43.): „Item omnis differentia veniens in proximum genus speciem facit, ut rationalitas in animali. Quam statim enim rationalitas illam naturam tangit, sc. animal, tam statim species efficitur, et in eâ rationalitas fundatur. Ita ergo totum informat animal. Quicquid enim genus suscipit, totâ sui quantitate suscipit. Sed eodem modo irrationalitas totum animal informat eodem tempore. Ita duo opposita sunt in eodem secundum idem. Nec hoc dicant: non est inconveniens duo opposita esse in eodem universali, quia ad haec reclamat Porphyrius, negans in eodem universali esse opposita, „„„neque enim opposita habet; nam in eodem simul habebit opposita;““ atque in solutione hac sic: „„„neque ex his quae non sunt, aliquid fiet, neque opposita circa idem sunt,““ cum de genere loquitur. Nec ad hoc refugiant, ut dicant, Porphyrium ibi non habere pro inconvenienti duo opposita esse in eodem, dum non sint in actu constitutionis illius, in quo sunt; alioquin non est inconveniens albedinem et nigredinem esse in eodem, quae non hoc constituunt. Illud ergo majoris simplicitatis quod dicunt quidam, quia differentiae quidem adveniunt generi, sed in genere non fundantur. Unde et per se dicitur, quia sibi ipsi facit subjectum. Sed dico: facta est species ex genere et substantiali differentiâ, et sicut in statuâ aes est materia, forma autem figura, similiter genus est materia speciei, forma autem differentia. Materia est quae suscipit formam. Ita genus in ipsâ specie constitutâ formam sustinet. Nam et postquam constituta est, ex materiâ et formâ constat, i. e. ex genere et differentiâ. Et ita redimus ad idem, quia ipsa differentia in genere fundatur. Sed dicunt: rationalitas quidem fundatur in carne, quae extra speciem genus est, sed non in ipsâ specie, et sic duo impossibilia concedunt: alterum, quod genus extra speciem sit et ejus individua, cum dicat Boethius: „„„specierum diversarum similitudo, quae nisi in speciebus et individuis earum esse non potest, efficit genus;““ alterum vero, quia concedunt quiddam esse existens in specie, illam rem, quae eodem momento est genus extra speciem, et illud primum tantum non esse genus. Item si forma fundatur in specie, fundatur in constituto ex se et genere, et ita ipsum constitutum est ei fundamentum; unde et intellectu possit disjungi fundamentum et forma. Animi enim potestas haec est, et conjuncta disjungere et disjuncta conjungere. Sed quis animum rationalitatem disjungeret ab homine, cum in homine claudatur rationalitas? Item cum rationalitas

aliquid sit, sub aliquo membro aristotelicae divisionis continebitur, hujus scilicet: „„aut dicitur de subjecto et non est in subjecto, etc.““ Credo, huic aptabunt: „„„quod dicitur de subjecto, et est in subjecto.““ Nam rationalitas de subjecto dicitur hac rationalitate. In subjecto autem est homine. Quodsi est in homine aut in subjecto, non est ibi sicut quaedam pars; sic enim diffinitur ibidem esse in subjecto; sed hominis est pars formalis, et sic est pars; quaerendum ergo est illi aliud subjectum, cujus ipsa non sit pars. Sed dicent: rationalitas est in homine ut in subjecto, nec in eo est ut pars integralis, quod solum negavit Aristoteles; et hoc contradico. Animal in homine est ut in subjecto, nec est ibi sicut pars integralis. Quodsi dicant, quia ultima pars diffinitionis illi non convenit: „„„quod enim impossibile est esse etc.““ Nam possibile est esse animal sine homine et sine aliis inferioribus, esse large, non actualiter; sed idem dicas de rationalitate. Nam, secundum eos, etsi rationalitas non esset in aliquo, tamen in naturâ remaneret.“

Dieses Argument ist, ebenso wie das erste, seitdem unzählige Male wiederholt worden. Hier ist es hauptsächlich gegen Bernhard von Chartres gerichtet. Dieser hatte die genera und species auf die platonischen Ideen zurückgeführt; nun sind die Ideen aber ewig und scheinen also von derselben Natur zu sein wie Gott, Bernhard hatte deßhalb zwar die Ewigkeit der Ideen, aber nicht ihre Gleichewigkeit mit Gott gesetzt. Johann von Salisbury, aus dem wir dieß wissen, bestreitet (Metalog. IV. 37.) Bernhards Lehre, ohne ihn zu nennen, und führt ein Dilemma an, das man damals der Ideenlehre entgegensetzte: Alles was ist, ist entweder Schöpfer oder Geschöpf. Die folgende Stelle Abälards gibt nähere Erläuterung hierüber (Bl. 43. S. 1.): „Genera et species aut creator sunt aut creatura. Si creatura sunt, ante fuit suus creator quam ipsa creatura. Ita ante fuit Deus quam justitia et fortitudo, quas quidam esse in Deo non dubitant et aliud a Deo. Itaque ante fuit Deus, quam esset justus vel fortis. Sunt autem qui negant illam divisionem esse sufficientem: quicquid est aut est creator aut creatura; sed sic faciendum esse dicunt: quicquid est aut genitum est aut ingenitum. Universalia autem ingenita dicuntur et ideo coaeterna; et sic secundum eos, qui hoc dicunt, animus, quod nefas est dictu, in nullo est obnoxius Deo, qui semper fuit cum Deo, nec ab alio incoepit, nec Deus aliquorum factor est. Nam Socrates ex duobus Deo coaeternis conjunctus est. Nova ergo prima fuit conjunctio, non aliqua nova creatio. Nam aeque ut materia, ita et forma universalis est et ita Deo coaeterna; quod quantum a vero deviet, palam est.“ So argumentirte Abälard gegen die platonische Seite dieser Schule.

Gegen die andere Seite, die peripatetische, sagt Abälard Folgendes: „Nunc itaque illam quae de indifferentiâ est, sententiam perquiramus, cujus haec est positio: Nihil omnino est praeter individuum etc. (s. oben). Er theilt seine Argumentation gegen diese Theorie in zwei Theile, bekämpft sie theils durch Auctorität theils durch die Vernunft (Bl. 43.).

Zuerst, durch Auctorität: „*Porphyrius* dicit: „„„decem quidem generalissima; specialissima quidem in numero quodam, non tamen indefinito; individua vero infinita sunt.““ Positio vero hujus sententiae hoc habet: singula individua substantiae, in quantum sunt substantia, generalissima esse. Itaque non potius individua infinita sunt quam generalissima. Solvunt tamen illi dicentes: generalissima quidem infinita esse essentialiter, sed per indifferentiam decem tantum; quot enim individua substantiae, tot et sunt generalissimae substantiae. Omnia tamen illa generalissima generalissimum unum dicuntur, quia indifferentia sunt. Socrates enim in eo quod est substantia, indifferens est cum qualibet substantiâ in eo statu, quod substantia est. Item paulo post dicit Porphyrius: „„„collectivum enim multorum in unam naturam species est, et magis id quod genus est,““ quod de Socrate rationabiliter dici non potest. Neque enim Socrates aliquam naturam quam habeat Platoni communicat, quia neque homo qui Socrates est neque animal in aliquo extra Socratem est. Ipsi tamen, ad indifferentiam currentes, dicunt: quia Socrates in eo quod est homo colligit Platonem et singulos homines; proinde quia indifferens essentia homini, Socrates est Plato. Item Porphyrius: „„„genus est quod praedicatur de pluribus differentibus specie in eo quod quid sit, species quidem de pluribus differentibus numero.““ Si ergo Socrates in statu animalis genus est, pluribus differentibus speciebus inhaeret; si in statu hominis species est, pluribus differentibus numero. Quod minime est verum. Neque enim vel animal vel homo qui Socrates est, alii quam Socrati inest. Sed et hi dicunt: Socrates in nullo statu alicui inhaeret nisi sibi essentialiter; sed in statu hominis pluribus dicitur inhaerere, quia alii sibi indifferentes inhaerent; eodem modo in statu animalis. Boëthius quoque huic sententiae multis refragatur locis. In secundo commentario super Porphyrium sic ait: „„„Nihilque aliud species putanda est, nisi cogitatio collecta ex individuorum dissimilium numero, substantiali similitudine; genus vero est cogitatio ex specierum similitudine.““ Quod in hac sententiâ non convenit: Socrates, in quantum homo est, species est, qui tamen nullo modo de pluribus colligitur, quia in pluribus non est. Quod tamen ipsi ad indifferentiam referentes dicunt ita: Socrates, in quantum est

homo, de se colligitur et de Platone caeterisque; unumquodque individuum in quantum est homo de se colligitur. Quod quam ridiculum sit, inde patet, quod eodem modo dici potest de quolibet et quod ipse fuit homo quia quoddam indifferens illi ibi est. Item in commentario super categorias: „„genera et species non ex uno singulo intellecta sunt, sed ex omnibus singulis mentis ratione collecta vel concepta.““ Hic plane confirmat *homo* unam essentiam, sicut hominem non ex solo Socrate collectum, sed quod ex omnibus colligitur. Qui vero Socratem in eo quod est homo esse speciem dicunt, ex solo individuo colligunt speciem. Omnes apponere auctoritates quae hanc sententiam abnuunt, gravaremur.

Aus der Vernunft: „Sed nunc, ut *rationi* sit consentanea, videamus. Unumquodque individuum hominis, in quantum est homo, speciem esse haec sententia asserit. Unde vere possit dici de Socrate: hic homo est species; sed Socrates est hic homo vere dicitur; itaque secundum modum primae figurae rationabiliter concluditur: Socrates est species. Si enim aliquid praedicatur de aliquo et aliud subjiciatur subjecto, subjectum subjecti subjicitur praedicato praedicati. Hoc nemo rationabiliter denegabit. Procedo: si Socrates est species, Socrates est universale; et si est universale, non est singulare, unde sequitur: non est Socrates. Negant hanc consequentiam: si est universale, *non* est singulare. Nam impositione suae sententiae habetur: omne universale est singulare, et omne singulare est universale, diversis respectibus. At contra cum dicitur: substantia alia universalis, alia singularis, talem divisionem, credo, nemo negat esse secundum accidens. Sed ut dicit Boëthius in libro Divisionum: „„harum commune est praeceptum: quicquid eorum dividitur in opposita segregari;““ ut si subjecta in accidentia separemus, non dicamus: corporum alia sunt alba, alia dulcia, quae non opposita sunt, sed: corporum alia sunt alba, alia nigra, alia neutra. Ecce eodem modo negare possumus, hanc non esse divisionem secundum accidens: substantia alia universalis, alia singularis; haec non magis opposita sunt, universale et singulare, quam album et dulce. Dicunt illi, non esse dictum de omnibus divisionibus secundum accidens, sed de regularibus. Si quaeras, quae sunt regulares; aiunt: quibus illud convenit. Videte, quantae impudentiae sint! Quod tam plane dicit auctoritas, cum de divisionibus secundum accidens loqueretur, „„harum omnium commune praeceptum est etc.““ non dictum universaliter mentiuntur. Sed in hoc non consistent. Nam de his specialiter, i. e. universali et singulari, negat auctoritas: nullum universale est singulare, et nullum singulare est universale. Boëthius enim in commentario super categorias, cum

de hac divisione loqueretur: substantia alia universalis, alia singularis, ait: „„ut autem accidens in naturam substantiae transeat esse non potest, vel ut substantia in naturam accidentis transeat haberi non potest. At vero nec particularitas nec universalitas in se transeunt. Namque universalitas potest praedicari de particularitate ut animal de Socrate vel Platone, et particularitas suscipit praedicationem universalitatis, sed non ut universalitas sit particularitas, nec quod particulare est universalitas fiat.““ *Universalitas* et *particularitas*, haec nomina pro universali et particulari accipi notant exempla ut animal de Socrate. Contra hoc rationabiliter nihil dici potest. Illi tamen non quiescunt, sed dicunt: nullum singulare in quantum est singulare, est universale, et e converso; et cum universale est, singulare est universale, et e converso. Contra quod dico verba ista: nullum singulare in quantum est singulare, hunc sensum videtur habere: nullum singulare, manens singulare, est universale manens universale, quod utique falsum est. Nam Socrates manens Socrates est homo manens homo. Item hunc sensum habere posset: nulli singulari confert hoc quod est singulare esse universale; vel homini singulari aufert hoc quod est singulare esse universale, quod totum fallit inter Socratem et hominem. Nam in Socrate hoc quod est Socrates exigit hominem, et nulli singulari aufert aliquid esse universale; nam secundum eos omne singulare est universale. Item si dicant: Socrates in quantum est Socrates, id est, in totâ illâ proprietate, in qua notatur ab hac voce quae est *Socrates*, non est homo in quantum est homo, id est, in illâ proprietate, in qua notatur ab hoc voce: *homo est;* hoc quoque falsum est. Nam Socrates notat hominem socraticum, in quo et hominem.“ (Aehnliche Stellen finden ſich mehrere in der Handſchrift von St. Victor Bl. 193. 195. 196. 198.; beſonders 168. und das ganze Capitel de divisione totius in partes.)

Die Beweisführung Abälards gegen den Nominalismus iſt kürzer als diejenige gegen den Realismus; man ſieht, Abälard hatte da eine viel ſchwächere Schule zu bekämpfen. Die öfter wiederkehrenden Plurale aber (exponunt — dicunt — ipsi qui hanc sententiam tenent —) zeigen, daß ſich dieſe Schule nicht auf Roſcelin allein beſchränkte; und wir haben deshalb dieſem nicht alle in dieſer Beweisführung vorkommenden Sätze zuſchreiben können. Wahrſcheinlich gehören ihm aber doch die meiſten und ſicherlich die Grundlage von allen; alle zeugen von jener Unabhängigkeit, welche der vornehmſte Charakterzug der nominaliſtiſchen Schule iſt. Dieſe Schule nahm keinen Anſtand zu behaupten, daß, wenn Ariſtoteles und Boëthius nicht bis zum Nominalismus fortgeſchritten ſeien, dieß in der Heuchelei ſeinen Grund gehabt habe, welche ihnen die Conſequenz ihrer Lehre nicht ausſprechen

ließ. Alle Ausdrücke im Aristoteles und Boëthius, das sagen sie gerade heraus, welche einen realistischen Anschein hätten, seien nur Hüllen, unter welchen der Nominalismus stecke.

Die betreffende Stelle bei Abälard lautet so: „Nunc illam sententiam, quae voces solas genera et species universales et particulares praedicatas et subjectas asserit et non res, insistamus. Res quidem genera et species esse, *auctoritas* affirmat et *Boëthius*, qui in secundo commentario super Porphyrium: „„nihil aliud species esse putanda est, nisi cogitatio collecta ex individuorum dissimilium numero substantiali similitudine; genus vero, collecta cogitatio ex specierum similitudine.““ Quod autem has similitudines res appellet, paulo superius aperte demonstrat: „„sunt igitur hujusmodi res in corporalibus atque in sensibilibus. Intelliguntur autem praeter sensibilia.““ Item idem Boëthius in commentario super categorias dicit: „„quoniam rerum decem genera sunt prima, necesse fuit decem quoque esse simplices voces, quae de simplicibus rebus dicerentur.““ Hi tamen exponunt genera, i. e. manerias. Quasdam autem res universales ait Aristoteles, in *Peri ermenias:* „„rerum aliae sunt universales, aliae sunt singulares.““ Hi tamen exponunt: rerum, i. e. vocum. Boëthius quoque in *commentario super categorias:* „„cum dico animal, talem substantiam significo, quae de pluribus praedicatur.““ Haec auctoritas res esse universales asserit, cum dicat: de pluribus praedicari, quae est diffinitio universalis. Quod autem res et praedicatae et subjectae sint, dicit Boëthius in *Hypotheticis* his verbis: „„Itaque praedicativa rem, quam subjicit praedicatae rei nomen, suscipere declarat.““ His autem tam apertis auctoritatibus rationabiliter obviare non valentes, aut dicunt auctoritates mentiri, aut exponere laborantes, quia excoriare nesciunt, pellem incidunt. — Item voces nec genera sunt nec species nec universales nec singulares nec praedicatae nec subjectae, quia omnino non sunt. Nam ex his quae per successionem fiunt, nullum omnino totum constare ipsi, qui hanc sententiam tenent, nobiscum credunt. Si ergo non sunt nec genera nec species nec universales nec singulares nec praedicatae nec subjectae, et in omnibus his dicant auctoritatem mentitam, sed non deceptam esse. Amplius: quemadmodum statua constat ex aere materiâ, formâ autem figurâ, sic species ex genere materiâ, formâ autem differentiâ, quod assignare in vocibus impossibile est. Nam cum animal genus sit hominis, vox vocis nullo modo est altera alterius materia; nam neque in qua sit neque de qua sit. Nam de hac voce *animal* non fit haec vox *homo*, neque in eâ. Sed aiunt figuram esse totam locutionem: genus est materia speciei, i. e.: significatum generis materia est significati spe-

ciei. Sed hoc secundum eos stabile est. Nam cum habeat eorum sententia, nihil esse praeter individua, et haec tamen significari a vocibus tam universalibus quam singularibus, idem prorsus significabit animal et homo; unde hoc e converso vere dici potest: significatum speciei esse materiam significati generis. Quod si ipsi concedant, cum rationabiliter negare non possint, laeduntur a Boëthio in *Divisionibus*, qui in hoc ostendit differentiam divisionis generis et totius, quod genus materia est speciebus, totius vero materia sunt partes. Quod si aeque ut partes totius, ita species sunt materia generum, non utique in hoc differunt imo conveniunt. Amplius: significatum generis significati speciei materia esse non potest, cum prorsus idem sint in sententiâ, quod indifferentia dictum est. Nam idem formam non suscipit ad se ipsum constituendum; sed, ait *Boëthius:* „„genus acceptâ differentiâ transit in speciem.““ Nec idem est pars sui ipsius. Nam si idem sibi esset totum et pars, idem esset sibi oppositum; et de his hactenus.“ Der letzte Satz erinnert an die obenangeführte Beweisführung Roscelins. — Wir fügen hier Abälards Widerlegung dieser Beweisführung bei. „Man kann allerdings von der Mauer sagen, daß sie ein Theil ihrer selbst und des Uebrigen ist, aber nur insofern als man sich Beide zusammen denkt. Wenn man sagt, das Haus sei diese drei Dinge: Mauer, Dach und Grund: so will man damit nicht sagen, daß es jedes von diesen drei Dingen besonders sei, sondern alle drei zusammen. Ebenso ist die Mauer ein Theil von sich und dem Uebrigen zusammen, d. h. vom ganzen Hause, aber nicht von sich allein: es geht sich selbst und dem Uebrigen, wenn man Beides zusammen denkt, vorher; aber deshalb geht es nicht sich selbst vorher, denn die Mauer war, ehe sie mit dem Uebrigen vereinigt war. Auf ähnliche Weise muß jeder Theil existiren, ehe er die Gesammtheit mitbildet, in der er begriffen ist.“

Der Conceptualismus.

Abälard bekämpfte den Nominalismus durch den Realismus, und umgekehrt. Das Princip des Nominalismus, daß nur das Besondere und das Individuelle existire, setzte er dem Realismus entgegen. Die Schule Wilhelms von Champeaux sagt: Das Universale, genus et species, ist das Wesen des Individuums, und das Individuum ist die Form; die Differenz ist nur ein accidens. Abälard antwortet darauf mit dem Satze des Nominalismus, daß das Individuum seine eigene Substanz ist. Die andre realistische Schule, die das Princip der Indifferenz vertrat nach dem Grundsatze, daß nur das Individuum existire, fand das Universale, genus et species, im Individuum selbst als verschiedne Zustände desselben. DieseZustände hielt sie für durchaus dieselben in allen

Differenzen, und setzte sie als die Grundlagen der specierum et generum. Auch ihnen antwortete Abälard mit dem nominalistischen Satze, daß im Individuum alles individuell ist, und daß es in keinem besondern Dinge einen allgemeinen Zustand gebe. Also sei das Universale, genus et species, nicht das Wesen der Individuen, und diese seien nicht Zustände, integrirende Elemente. Sind es denn aber bloße Worte, die die Nominalisten wollen? Nein, sagt Abälard, von einem realistischen Grundsatze aus; die Universalien sind auch keine bloßen Worte; denn bloße Worte sind nichts, die Universalien aber sind sicherlich etwas. Diesen Vernunftgründen fügt er Auctoritäten bei. Dem traditionellen Platonismus der Realisten setzt er die aus dem aristotelischen Organon gezogenen Inductionen und die positiven Erklärungen des Boëthius entgegen; und gegen den Peripatetismus der Nominalisten waffnet er sich mit demselben Aristoteles und mit seinem Ausleger Boëthius, der in der That niemals gesagt hat, daß die Universalien bloße Worte seien. Zwischen Nominalismus und Realismus, zwischen der Ansicht daß die Universalien Dinge, und der, daß sie nur Worte sind, liegt nur Eine mögliche Ansicht in der Mitte, die, daß sie Conceptionen des Verstandes sind. Darin besteht, so sagt diese Mittelansicht, ihre ganze Realität; aber diese Realität genügt. Es existiren nur Individuen, und keines dieser Individuen ist an sich genus oder species; aber diese Individuen haben Aehnlichkeiten, die der Geist wahrnehmen kann, und diese Aehnlichkeiten, abgesehen von den Differenzen, bilden Klassen, die Mehr oder Weniger umfassen und die man species oder genera nennt. Die species und die genera sind also reale Producte des Verstandes, sind nicht bloße Worte, obgleich Worte sie ausdrücken, noch Dinge auffer oder in den Individuen, sondern es sind Conceptionen. Das ist der Hauptgedanke des Conceptualismus, und dieser ist Abälards System.

Dieser trägt es in der Handschrift von St. Germain selbst folgendermaaßen vor (Bl. 44.): „Quoniam supradictas sententias rationibus et auctoritatibus confutavimus, quid nobis potius tenendum videatur de his, Deo annuente amodo ostendemus. Unumquodque individuum ex materiâ et formâ compositum est, ut Socrates ex homine materiâ et Socratitate formâ; sic Plato ex simili materiâ, sc. homine, et formâ diversâ, sc. Platonitate, componitur; sic et singuli homines. Et sicut Socratitas, quae formaliter constituit Socratem, nusquam est extra Socratem, sic illa hominis essentia, quae Socratitatem sustinet in Socrate, nusquam est nisi in Socrate. Ita de singulis. Speciem igitur dico esse non illam essentiam hominis solum, quae est in Socrate, vel quae est in aliquo alio individuorum, sed totam illam collectionem ex singulis aliis hujus naturae conjunctam. Quae tota

collectio, quamvis essentialiter multa sit, ab auctoritatibus tamen una species, unum universale, una natura appellatur; sicut populus, quamvis ex multis personis collectus sit, unus dicitur. Item unaquaeque essentia hujus collectionis, quae humanitas appellatur, ex materiâ et formâ constat, scilicet ex animali materiâ, formâ autem non unâ, sed pluribus, rationalitate et mortalitate et bipedalitate, et si quae sunt ei aliae substantiales. Et sicut de homine dictum est, scilicet quod illud hominis quod sustinet Socratitatem, illud essentialiter non sustinet Platonitatem, ita de animali. Nam illud animal quod formam humanitatis, quae in me est, sustinet, illud essentialiter alibi non est. Hierauf folgt dann die eigentliche Erörterung, die in zwei Theile zerfällt, deren einer die Vernunftgründe, der andere die Auctoritäten enthält. Im erſten Theile antwortet Abälard ſichtlich nicht Einwürfen, die er ſich ſelbſt macht, ſondern ſolchen die ihm ſeine Gegner, beſonders die Realiſten machten. Abälards Lehre iſt: daß die species, die Menſchheit z. B., eine Sammlung einander ähnlicher Individuen iſt. Die Realiſten ſagten: die species iſt die Materie der Individuen; und da die Materie das iſt was die Form annimmt, ſo folgte daraus, daß es die species Menſch iſt, welche die Form der Socratitas annimmt. Dieſes Argument machte die Socratitas, d. h. das Individuum zu einem accidens, und behielt die Subſtantialität der Species vor. Abälard läugnet dieſe Folgerung: „Illud tantum humanitatis (ſagt er Bl. 44.) informatur Socratitate, quod in Socrate est. Ipsum autem species non est, sed illud quod ex ipsâ et caeteris similibus essentiis conficitur. Attende. Materia est omnis species sui individui et ejus formam suscipit, non ita scilicet quod singulae essentiae illius speciei informentur illâ formâ, sed una tantum, quae tamen quia similis est compositionis, prorsus cum omnibus aliis ejusdem naturae essentiis, quod ipsa suscipit compactum, ex ipsâ et caeteris suscipere auctores voluerunt. Neque enim diversum judicaverunt unam essentiam illius concollectionis a totâ collectione, sed idem; non quod hoc esset illud, sed quia similis creationis in materiâ et formâ hoc erat cum illo. Sic autem esse, et usus loquendi approbat. Nam massam aliquam ferream, de qua faciendi sunt cultellus et stylus, videntes, dicimus: hoc futurum materia cultelli et styli, cum tamen nunquam tota suscipiat formam alterutrius, sed pars styli, pars cultelli.“ „Item species est quae de pluribus in quid praedicatur. Praedicari autem est inhaerere; sed illa multitudo Socrati non inhaeret; Socratem enim non tangit nisi una essentia illius multitudinis. Audi et attende. *Praedicari* quidem *inhaerere* dicunt. Usus quidem hoc habet, sed ex auctoritate non inveni; concedo tamen. Inhaerere autem dico humanita-

tem Socrati, non quod tota consumatur in Socrate, sed una tantum ejus pars Socratitate informatur. Sic enim dicor tangere parietem, non quod singulae partes mei parieti haereant, sed forsitan sola summitas digiti, qua haerente dicor tangere. Eodem quoque modo exercitus aliquis dicitur haerere muro vel alicui loco, non quod singulae personae exercitus illi haereant, sed aliquis de exercitu. Similiter de specie, quamvis major sit identitas alicujus essentiae illius collectionis ad totum, quam alicujus personae ad exercitum; illud enim idem est cum suo toto, hoc vero diversum. Item species in quid praedicatur de individuo; praedicari autem in quid, ut ajunt, est praedicari in essentiâ; praedicari autem in essentiâ est hoc esse illud. Cum ergo dicitur: Socrates est homo, cum hic species praedicetur de Socrate in essentiâ, hic est sensus: Socrates est illae multae sententiae; quod plane falsum est. Et habebimus illud idem inconveniens quod in aliis sententiis, scilicet: singulare est universale. Nam Socrates homo est illa multitudo, homo autem species; quare singulare est universale. Audi vigilanter. Praedicari, inquiunt, est praedicari in essentiâ. Hoc consentio praedicari in essentiâ dicere, hoc esse illud nego. Nam praedicari in substantiâ dicit Boëthius idem esse cum praedicari de subjecto, praedicari autem de subjecto dici de inferiori cujus sit essentia. Hoc commune est generibus et speciebus et substantialibus differentiis, respectu *illorum*, quibus conferunt essentiam. Nam et homo et rationalitas aeque praedicantur de Socrate, ut de subjecto et in substantiâ. Nec tamen dicitur: Socrates est rationalitas, sed Socrates est rationalis, id est, res, in qua est rationalitas. Eodem modo homo species praedicatur de: Socrates est rationalis, i. e., res in qua est rationalitas in substantiâ. Nec tamen dicitur: Socrates est homo illa species, sed Socrates est unum de his quibus inhaeret illa species. Sed, dicunt, similitudo non procedit. Nam rationale alterius nomen est, pro impositione sc. animalis, et aliud est, quod principaliter significat, sc. rationalitas, quam praedicat et subjicit; homo vero nihil aliud vel nominat vel significat quam illam speciem. Absit hoc; imo sicut rationale et homo, sic et quodlibet aliud universale substantivum alterius nomen est, per impositionem quidem ejus quod principaliter significat. Verbi gratia: rationale vel album impositum fuit Socrati vel alicui sensilium ad nominandum propter formas, i. e., rationalitatem et albedinem, quas principaliter significant. Eodem modo homo impositum fuit cuilibet materialiter constituto ex homine ad nominandum, propter eorum materiam, sc. speciem quam principaliter significaret. Itaque cum dicitur: Socrates est homo, hic est sensus: Socrates est unus de materialiter constitutis ab homine, vel ut ita dicam: Socrates est unus de huma-

nis. Sicut cum dicitur: Socrates est rationalis, non iste est sensus: res subjecta est res praedicata, sed Socrates est unus de subjectis huic formae quae est rationalitas. Quod autem homo impositum sit his, quae materialiter constituuntur ab homine, id est individuis et non speciei, dicit Boëthius in commentario super categorias, his verbis: „„Qui enim primus hominem dixit, non illum, qui ex singulis conficitur, in mente habuit, sed hunc individuum atque singularem, cui nomen hominis imponeret.“ “ Et nota, quod nomina illa tantum dicuntur substantiva quae imponuntur ad nominandum aliquem propter ejus materiam, ut homo et caetera universalia substantiva, vel propter expressam essentiam, ut Socrates: idem enim nominat et significat, scilicet compositum ex humanitate et Socratitate; adjectiva vero illa dicuntur, quae imponuntur alicui propter formam, quam principaliter significat, ut rationale et album res illas nominant, in quibus inveniuntur rationalitas et albedo. Nam quod dici solet, adjectivum esse quod significat accidens, secundum quod adjacet, et substantivum quod significat esseutiam, ut essentiam, ridiculum est vel sine intellectu. — — — Item opponitur: si homo, cum nomen sit inferiorum, principaliter significat speciem, species autem nihil aliud sit quam illa essentiarum collectio, homo autem illam multitudinem significat; et sic anima alicujus audiens hanc vocem *homo*, concipiendo operatur in illâ multitudine, et ita vel unam tantum essentiam illius collectionis vel plures vel omnes concipit; quae singula falsa sunt. Audiens enim *homo*, in nullam essentiam illius collectionis auditor per hoc nomen descendit. Verum quidem istud concedo. Nam saepe intellectum habemus de aliquâ hominum multitudine quam a longe videmus, cujus forte nullum cognoscimus, et neque tamen in unum vel in plures vel in omnes cogitatione descendimus, et tamen in totâ multitudine cogitando laboramus, ut de aliquo acervo, quem aliquando videmus, neque tamen ad aliquam essentiam illius acervi animum dirigimus. Hoc autem plane mihi voluisse videtur Boëthius in secundo commentario super *Peri ermenias*, his verbis: „„Cum enim tale aliquid animo speculamur, non in unamquamque personam mentis cogitatione deducimur, sed per hoc nomen quod est homo, sc. in omnes quicunque diffinitionem humanitatis participant;“ “ et alibi: humanitas ex singulorum hominum collecta naturis in unam quodam modo redigitur intelligentiam atque naturam.“ “ Item contra dicitur: si nihil aliud est species quam illud quod conficitur ex multis essentiis, quotiens et illud mutabitur, mutabitur etiam species. Illud autem singulis horis mutatur. Verbi gratia: ponamus humanitatem constare tantum ex decem existentiis, in momento nascetur aliquis homo, et jam conficietur

alia humanitas. Non est idem acervus constans ex undecim existentiis, et decem et, ut plus dicam, singulae essentiae humanitatis quae illam speciem confecerunt, ante mille annos modo prorsus perierunt, et novae subcreverunt, quae humanitatem quae hodie species est, conficiunt. Itaque nisi singulis momentis significatio hujus vocis *homo* mutetur, non potest vere dici bis: *Socrates est homo.* Nam cum iterum dixeris: Socrates est homo, si dicas esse de humanitate quam prius dixeris, falsum est; nam illa jam non est. Attende. Verum est quod illa humanitas, quae ante mille annos fuit vel quae heri, non est illa quae hodie est; sed tamen est eadem cum illâ, id est creationis non dissimilis. Non enim quicquid idem est cum alio, idem est illud; homo enim et asinus idem sunt in genere, nec tamen hoc est illud. Socrates quoque ex pluribus atomis constat vir quam puer, et tamen idem est. Vocis quoque significatio non mutatur, quamvis hoc non sit illud; ut patet ex hac voce *Caesar* quae idem significat mortuo Caesare, quamvis non sit verum dicere: Caesar est Caesar; cum enim dicitur hodie: Caesar vicit Pompejum, de eâdem re habetur intellectus de qua vivente Caesare; hodie tamen Caesar non est Caesar. Similiter homo nominat aliquid materiatum ab homine, sc. humanitate; sed non ex vocis significatione est, utrum ex humanitate constante ex decem sive ex amplioribus. Tamdiu ergo verum est dicere: Socrates est homo, quamdiu est *materiatum* ab humanitate, ex quantislibet essentiis humanitatis constante. Amplius: species est quae de pluribus differentibus numero in eo quod quid est, praedicatur, id est quae pluribus inhaeret materialiter. Quodsi verum est etiam dicere, quod omne quod sic praedicatur sit species, non una tantum erit species humanitas, sed multae. Ponamus enim, decem tantum essentias esse humanitatis quae illam speciem conficiunt. Dico quod quinque illarum erunt una species et quinque alia. Nam illud confectum ex quinque praedicatur, hoc est inhaeret materialiter pluribus, id est quinque individuis ab eis materialiter constitutis, et eodem modo illud quod ex aliis quinque efficitur. Nosse debes, quod nusquam quid sit praedicari plane dicit auctoritas. Nam quod solet dici quod praedicari est inhaerere, usus est ex nullâ auctoritate procedens. Mihi autem videtur quod praedicari est principaliter significari per vocem praedicatam; subjici vero, significari principaliter per vocem subjectam. Et hoc quodammodo videor habere a Prisciano, quod in tractatu orationis ante nomen dicit praepositiones et conjunctiones *syncategoreumata*, i. e., consignificantia. Scimus autem *syn* apud graecos *cum* praepositionem significare, *categorare* autem praedicari; unde *categoriae praedicamenta* dicuntur. Si ergo idem est categoreumata quod significantia, idem erit praedicari quod signi-

ficari principaliter, quam solam significationem recepit Aristoteles, juxta illud: „„Album nihil significat nisi qualitatem.““ Cum enim album subjectum albedinis nominando significet, illam solam significationem notavit Aristoteles, in qua intellectus constituitur per vocem. — Revertamur ergo, et videamus, an illud constitutum tantum quinque essentiis, praedicetur in quid de pluribus, ut dictum est. Cum enim dicitur: Socrates est homo, non praedicatur nisi quod ex singulis humanitatis essentiis constituitur. Neque enim principaliter aliud significatur per hoc nomen *homo* quod est homo, quam tota multitudo; nec aliqua una essentia nec aliquid constitutum ex pluribus essentiis illius multitudinis, juxta illud Boëthii quod dictum est „„humanitas etc.““ utique actualiter significatur. Nec ita accipiendum est in diffinitione speciei praedicari actualiter; alioquin omnibus tacentibus nulla species esset; nam nil significaretur; sed aptum ad praedicandum id est ad principaliter significandum per vocem praedicatum, quod convenit collecto ex quinque essentiis. Possent enim duo nomina poni, quorum alterum daret intellectum de uno collecto, et alterum de altero; hoc falsum est; per nullum enim nomen talis haberetur intellectus de illo conjuncto discernens ab alio conjuncto. Non enim conciperet vel diversam materiam vel diversam formam, vel res diversorum effectuum, quod quale sit post dicetur, sed sicut ensis et gladius eundem generant intellectum, ita illa duo nomina facerent. Item opponi potest: illud constitutum ex quinque essentiis aptum est praedicari de pluribus; quare cras forsan praedicabitur per hoc nomen *homo*. Contingere enim potest ut humanitas quae hodie ex decem essentiis constat, ex quinque tantum essentiis cras constituatur; falsum est. Illud constitutum ex quinque essentiis, dum sit in constitutione humanitatis constitutae ex amplioribus, non est aptum ut de eâ habeatur intellectus, quamvis paulo post habebitur, cum ad numerum quinque essentiarum humanitas redigetur. Sicut enim vox aliqua ante impositionem potest quidem significare, sed tamen non est apta ad significandum, licet post impositionem significet; et sicut penna potens est ut per eam scribatur ante incisionem, nec tamen apta est: sic illud constitutum ex quinque essentiis, dum manet pars humanitatis ex pluribus constitutae, potens quidem est significari per vocem, sed non est aptum, dum sit pars humanitatis ex pluribus constitutae. Quodsi praedicari quidem pro inhaerere accipiatur, quod et nos concedimus, neque enim bonum usum abolere volumus, sic dicendum est: omnis natura quae pluribus inhaeret individuis materialiter, species est. Quodsi quis opponat: ergo constitutum ex quinque essentiis species est; ipsum enim pluribus inhaeret materialiter; responde modo: nil ad rem, quia non

est natura; hic autem tantum agitur de naturis. Si autem quaeras, quid appellem naturam, exaudi: naturam dico quicquid dissimilis creationis est ab omnibus quae non sunt vel illud vel de illo, sive una essentia sit sive plures, ut Socrates dissimilis creationis ab omnibus quae non sunt Socrates. Similiter et homo species est dissimilis creationis ab omnibus rebus quae non sunt illa species vel aliqua essentia illius speciei; quod non convenit cuilibet collecto ex aliquot essentiis humanitatis. Nam illud non est dissimilis creationis a reliquis essentiis quae in illâ specie sunt.

Amplius quaeritur: utrum omni speciei conveniat praedicari in quid, etc. Quod si concedatur, dicunt quod convenit phoenici quae ex pluribus essentiis collecta non est, sed una tantum est essentia, sed ista nec pluribus est apta inhaerere nec principaliter significari, pluribus existentibus subjectis quorum sit materia, quia, cum una indivisibilis essentia sit, pluribus eodem tempore esse non potest. Respondemus: Boëthius hanc facit oppositionem, et solvit quia illa diffinitio non convenit omni speciei, sed à majori parte data est. Sed aliter solvit. Multa dicuntur secundum naturam quae non sunt secundum actum; ita phoenix, quamvis actualiter non praedicetur quidem de pluribus, apta est tamen praedicari; quod qualiter verum sit non video, nisi dicatur: illa materia quae sustinet formam hujus phoenicis, *potest* illam amittere et, aliâ acceptâ formâ, aliud individuum constituere; et sic eadem materia, quae species est, diversis temporibus et non eodem pluribus potest inhaerere. Ita ergo intelligenda est diffinitio: species est illa natura, quae de pluribus apta est praedicari etc., sive eodem tempore sive diverso. Forsitan dicetur: cum una tantum essentia sit phoenicis materia, poterit vere dici haec phoenix sua materia, quod non poterit dici inter individua hominis et speciem, hominem scilicet; neque Socrates est multae illae essentiae quae sunt species. Hoc negamus; alioquin haberemus inconveniens, quod singulare est universale, hoc modo: haec phoenix est phoenix sua materia; sed illa est universale; ergo haec phoenix est universalis. Generaliter autem dicimus omnem materiam oppositam esse suo materiato, ita scilicet ut hoc non sit illud. — Amplius opponetur: illa essentia hominis, quae in me est, aliquid est aut nihil; si aliquid est, aut substantia aut accidens; si substantia, aut prima aut secunda; si prima, individuum est; si secunda, aut genus aut species. Respondemus, tali essentiae nullum nomen esse datum, nec per impositionem, nec per translationem. Neque enim auctores dederunt nomina nisi naturis; hanc autem ostensum est non esse naturam. Itaque nec aliquid nec substantia potest appellari proprie. Quod si absurdum videatur, concedimus

aliquid vel substantiam esse. Sed hoc non concedimus, si est substantia vel prima vel secunda; haec divisio non est facta nisi de naturis. Quam si concederemus duceremur in arctum, sc. ut vel individuum esset vel genus vel species. Secundae enim substantiae sunt species et earum genera, ut ait Aristoteles. Nec cui mirum videatur, nos concedere non esse omnem substantiam vel primam vel secundam; hoc idem alii faciunt; concedunt enim hominem album esse substantiam, nec tamen primam vel secundam."

Nachdem Abälard so die Einwürfe seiner Gegner durchgegangen und diesen Einwürfen die eben beigebrachten Erwiderungen entgegengesetzt hat, geht er zur Prüfung der Auctoritäten fort. Da sich in Boëthius ein Wenig von Allem findet, so hatten Abälards Gegner mehrere Stellen aus Boëthius gegen ihn angeführt; er versucht nun diese für sich zu deuten und äussert sich so: „Boëthius in secundo commentario super Porphyrium dicit: „„quantaecunque enim sint species, in omnibus genus unum est, non quod de eo singulae species quasi partes aliquas carpant, sed quod singulae uno tempore totum genus habent."" Hic plane videtur negare quod dicimus; hoc enim habet nostra sententia, quod pars essentiarum animalis quae illud genus faciunt, informatur rationalitate ad faciendum hominem, pars vero irrationalitate ad faciendum asinum, et nunquam illa tota quantitas in aliquâ specierum est. Boëthius autem e contra dicit nunquam partem, sed totum esse in singulis. Hoc solvimus. Boëthius dicit hoc in eo tractatu ubi probat genera et species non esse, quod si non sophismate probari non poterat. Dicimus ergo illud esse falsum quod dicit; nec est inconveniens si, dum sophisma facit, falsum interserit. Inconveniens enim nisi per falsum probari non potest. Potest et aliter dici: cum negat Boëthius species partes generis carpere, non de essentiis illam multitudinem conjungentibus agebat, sed de partibus diffinitivis. Verbi gratia: animal genus ex corpore constat materiâ, ex sensibilitate formâ. Cum ergo per partes suae quantitatis transit in species, non arripit unâ de speciebus materiam et non formam, et aliâ materiam et non formam, sed in singulis speciebus materia et forma generis est. Item in tractatu differentiae super hunc locum: „ „Differentia est quae abundat species a genere," " sic ait Boëthius, „ „neque enim sicut in corpore solet esse alia pars alba, alia nigra, ita fieri in genere potest. Genus enim per consideratum partes non habet, nisi ad species referatur. Quidquid igitur habet, non partibus sed totâ sui magnitudine „quantitate" retinebit." " Et hoc esse contra nos videtur. Hoc enim habet nostra sententia, quod animal illud genus in parte sui suscipit rationalitatem et in parte irrationalitatem. Nec aliquo modo

pars illa quae rationalitate tangitur, irrationalitate efficitur, vel e converso. Hoc enim per quod vitamus duo opposita non esse in eodem, quod sc. inconveniens effingere non possunt qui grandis asini sententiam tenent. Solvimus hoc: hoc dicit Boëthius in eo loco, in quo probat aut differentias nil esse aut duo opposita esse in eodem, quod utique falsum est, nec si non sophismate probari potest. In hac ergo probatione falsum hoc interserit, et tamen non fallitur. Sciebat enim falsum esse; interseruit tamen, ut ad finem suum sophisma perduceret. Vel dicas, eum quantitatem appellare non illam quae essentiis genus illud conjungentibus conficitur, sed illam quae ex diffinitivis partibus. Ut secundum hoc dici possit: unaquaeque essentia illius generis quantitatem generis habet. Quod autem dicitur genus et species ex partibus integralibus non constare, plane falsum esse dicimus; nisi hoc concedamus quia auctores partes integrales non appellaverunt, nisi essent dissimilis creationis; unde essentias genus vel species conficientes recte partes appellare non potuerunt; ipsae enim similis sunt prorsus creationis. Item in eodem commentario dicit Boëthius: „ „quemadmodum eadem linea curva et cava est, ita et universalitati et particularitati idem subjectum est.“ “ Hoc videtur Boëthius voluisse, singulare esse universale. Sed nulla est oppositio, tandum vide quod dixerit. Non enim accepit particulare pro singulari, ut aestimant, sed pro specie; *dixit* enim: „ „generibus et speciebus, i. e. universalitati et particu*laritati* idem subjectum est;“ “ per universalitatem genus, et particularitatem speciem generis. Sic ergo intelligendum est: quemadmodum cavitati et curvitati eadem linea subjecta est, ut accidentibus, sic idem Socrates generi et speciei, scilicet homini et animali, subjectum est ut praedicatis. Vel aliter: materia hujus phoenicis et ipsum individuum idem sunt, i. e., non substantialiter differunt. Materia vero subjecta est universalitati, individuum singularitati subjectum est. Nec tamen singulare est universale, quamvis hoc sit idem cum illo, sicut supra dictum est.

Et hae quidem sunt auctoritates quae maxime huic sententiae nostrae videntur contrariae. Illas autem omnes enumerare quae ipsi *firmamentum* conferunt, gravaremur. Dicamus modo aliquas de multis quae hanc confirmant. Videamus: *Porphyrius* dicit: „ „collectivum in unam naturam species est et magis id quod genus.“ “ Collectionem vero in aliâ sententiâ non reperies. *Boëthius* in *secundo commentario super Porphyrium*: „ „Cum genera et species cogitantur, tunc ex singulis, in quibus sunt, eorum similitudo colligitur, ut ex singulis hominibus inter se dissimilibus humanitatis similitudo. Quae similitudo cogitata animo veraciterque perfecta fit species. Quarum specierum diversarum rursus similitudo considerata, quae nisi in spe-

ciebus aut earum individuis esse non potest, efficit genus. Nihilque aliud species esse putanda est, nisi cogitatio collecta ex individuorum dissimilium numero, similitudine substantiali. Genus vero collecta cogitatio ex specierum similitudine.“ “ Item in *commentario super categorias*: „ „genera et species non ex uno singulo intellecta sunt, sed ex omnibus singulis mentis ratione concepta.“ “ Hoc plane est contra sententiam de indifferentiâ. Item in *eodem:* „ „Qui primus hominem dixit, non illum qui ex singulis conficitur in mente habuit, sed hunc individuum atque singularem, cui nomen hominis imponeret.“ “ Aliquem voluit confici ex singulis. Item in *secundo commentario super Peri ermenias:* „ „Cum tale aliquid animo speculamur, non in unamquamque personam mentis cogitatione deducimur per hoc nomen quid est homo, sed in omnes, quicunque humanitatis diffinitione participant.“ “ Item in *commentario* eodem: „ „Humanitas ex singulorum hominum collecta naturis in unam quodam modo reducitur intelligentiam atque naturam.“ “ Vix numero comprehendi poterunt firmamenta sententiae hujus quae diligens logicorum scriptorum inquisitor inveniet.“

Damit ſcheint die Erörterung erſchöpft zu ſein; Abälard hat aber den gefährlichſten Einwurf, der die Frage von den Univerſalien gewiſſermaaßen umgeſtaltet, bis zuletzt aufgehoben. Abälard's Lehre ruht auf dem Grundſatze, daß nur Individuen und im Individuum nur Individuelles exiſtirt. Im Individuum Sokrates iſt nur die Socratitas; das Subject dieſer Socratitas iſt nicht die Menſchheit an ſich, ſondern Das von der menſchlichen Natur, was die Natur des Sokrates iſt. Die Materie im Individuum Sokrates iſt alſo eben ſo individuell als ſeine Form. Dagegen könnte man aber fragen: Iſt es möglich, daß in dieſem Zuſammengeſetzten, welches man Individuum nennt, nur Individuelles ſei; muß man nicht unterſuchen, woher dieſe ganz individuellen, Materie und Form, kommen, bei welchen die Analyſe ſtehen geblieben iſt? In jedem Zuſammengeſetzten ſind Elemente, die früher ſind als das Zuſammengeſetzte; dieſe Elemente ſetzen ein körperliches oder unkörperliches Subject voraus. Und wenn man ſich am Schluß der Analyſe gezwungen ſieht ein Einfaches, über das hinaus Nichts weiter zu ſuchen iſt, anzunehmen, ſo iſt dann dieſes Einfache, dieſe reine Weſenheit die Grundlage von allem Uebrigen, das Subſtrat aller weiteren Accidenzen und aller Formen, das wahrhafte Subject, in welchem ſpäter das Wunder der Individualiſation ſich begiebt. Iſt das Subject in dieſem Zuſtande nicht das Allgemeine, das Univerſale? Auf dieſe Weiſe ſieht ſich Abälard durch die Anwendung der Lehre von den Elementen auf die Frage von den Univerſalien zu der Frage über den Urſprung und die Bildung der Individuen geführt.

„Dura est (ſagt Abälard Bl. 46 sq.) haec provincia, nec ab ullo magistrorum nostrorum antehac, ut intellexi, dissoluta rationabiliter. Tamen quod mihi verius videtur hoc est. Physici, rerum naturas investigantes, visibiles res quas subjectas sensibus habebant, primitus inquisierunt. Eorum vero naturam utpote integraliter compositorum cognoscere non poterunt plane, nisi ipsorum componentium proprietatem cognovissent. Institerunt ergo ipsas partes componentes subdividendo, usque dum ad illam partem minutissimam intellectu venirent, quae in partes integrales dividi non poterat. Integralium vero partium deficiente divisione, investigare coeperunt, an talis essentiola ex materiâ constaret et formâ, an omnino simplex esset. Invenit itaque ratio illa, corpus esse calidum vel frigidum vel alterius formae. Hujus modi enim puto a Platone appellata esse pura elementa. Relictâ itaque formâ consideravit materiam, an et illa simplex esset. Invenit eam corpus, et ita constare ex corporeitate et substantiâ. Relictâ itaque formâ consideravit materiam, sed et ipsam invenit constare ex susceptibilitate contrariorum formâ, materiâ autem merâ essentiâ. Quam item materiam undique speculantes simpliciter omnino inveneruntnec omnino ex aliquâ materiâ vel formâ constantem. Hanc itaque meram essentiam cum aliis quae essentialiter rerum sensilium formas sustinebant, universale appellavit, i. e. informe, non sc. quod formas non sustineret, sed quod ex formis non constaret. Sed dices: constabat itaque anima ex universali. Si enim materialiter constat ex substantiâ, quae materialiter constaret ex merâ essentiâ, quae universale appellatur, ex universali constare necesse est. Quidquid enim materialiter constat, ex materiato et ex ejus materiâ, ut animal, quia materialiter constat ex corpore et ex substantiâ. At contra, qui sic opponit, non intellexit quod dixeram. Neque enim universale appellata est tota illa collectio essentiarum omnium quae, susceptibilitate contrariorum informata, partim distribuitur in corpus, partim in spiritum, sed illud tantum de illâ multitudine quod susceptibilitate contrariorum informante essentialiter sustinet corporeitatem; in quo essentia non communicat spiritus. — Nec adhuc cessat oppositio. Dicetur enim: impossibile est parti illius multitudinis impositum esse nomen et non alii parti quae ei indifferens est, sic ut supra in speciem dictum est; sed contra verum quidem est nullum dari illi nomen dans intellectum rem dissimilis creationis concipientem ab illâ quae illi est indifferens; hoc autem dictum est in tractatu speciei. Illud vero nemo poterit cogere, hujus vocabuli impositionem aeque in animo habuisse essentias quae informantur in spiritum, ut illas quae informandae erant in corpus; neque enim ab insensibilibus ascendit ad intel-

lectualia, sed ab sensibilibus tantum. Illi ergo materiae tantum, quam essentialiter offendit cogitatio means a sensibilibus ad intellectualia, physicus nomen imposuit, et non cuilibet quod erat indifferens cum illâ, quod forsan vel non cogitavit vel non curavit. Neque enim officium ejus est simulare vel dissimulare, ut dialectici; unde et Plato de hac ante tempus suum nullum egisse dicit. Ut igitur clare appareat, qualiter incorporalium rerum constitutione suboriantur elementa, quamvis omnia ex generali et speciali constent materiâ vel formâ, sic attende: Unumquodque individuum corporis quantum est, tantum in se habet fructum; habiles formae enim supervenientes quantitates non auxerunt, sed aliam naturam fecerunt. Ponamus ergo Socratem nobis in exemplum, ut quod in eo ratio inveniet, in aliis quoque idem esse non dubitet. Est igitur in Socrate quaedam pars merae essentiae quae universale appellatur, quae integraliter ex essentiâ constat quae in se quoque partes habet; sed haec non est substantia, sed susceptibilitas contrariorum; eam informant, et ex his constituitur quaedam essentia substantiae. Hoc autem sciendum, quod, sicut illi toti advenit susceptibilitas contrariorum, ita singulis particulis illius essentiae; sed et illud constitutum ex merâ essentiâ quae in Socrate est, et susceptibilitate contrariorum et corporeitate efficitur, et ex his quaedam essentia corporis efficitur. Sed quam statim corporeitas illud totum afficit, tam statim suae corporeitates singulas illius totius particulas afficiunt et faciunt corporeas essentias. Ita illa toti advenit animatio, et facit quamdam essentiam animati corporis. Sed non jam aliquibus partibus illius totius advenit animatio, sed contrarium illius, inanimatio; cum enim totum animatum sit, singulae particulae illius inanimatae sunt. Item toti advenit sensibilitas, et facit essentiam quamdam animalis, partibus vero ejus aliae formae quae faciunt aliquas essentias specierum in animatis, quarum nomina in promptu non habeo. Item toti advenit perceptibilitas disciplinae, et facit hominem; singulis vero particulis adveniunt formae quaedam, et faciunt alias essentias in animatis. Tandem Socratitas totam illam essentiam humanitatis informat, et Socratem facit. Tam statim vero alias atomos illius essentiae humanitatis afficiunt colores et formae ignis et ignem faciunt, alias formae aquae et aquam faciunt, alias formae aëris et aëra faciunt, alias terrae et terram faciunt, et sic singulae particulae vel ignis sunt vel aqua vel aër vel terra. Ita non plus est impossibile Socratem constare ex quatuor elementis quam constare ex manibus et pedibus; sicut enim sunt partes componentes, ita et illa. Nota, quia hic ortum elementorum assignavimus et ortum individuorum, ne absurdum videatur generales et speciales essentias ex elementis con-

stare. Quod tamen si diceretur, quam statim animatio afficit corpus, tam statim singulas essentias illius corporis informari formis elementorum, vel saltem quam cito sensibilitas efficit animatum corpus, tam cito singulas partes illius effici elementa, non multum male diceretur, cum dicit Aristoteles: ignis, animal et aqua et alia hujusmodi, ex quibus ipsum animal constat, ante sunt quam animal omnino. Et nota, quod dicit Plato, ex hyle prius fieri elementa et ex elementis caetera. Nos autem e converso videmur fecisse. Aliâ viâ incedit quod dicit Plato: generalis est regula, simplicia priora esse compositis; unde Plato prius consideravit compositionem simplicium, quibus conjunctis res corporeas subjectas sensibus constantes dixit. Et haec hactenus."

Diese Erklärungen werden freilich den Leser schwerlich über das Geheimniß der Individualisation aufklären; aber sie haben doch jenen Untersuchungen vorgearbeitet, welche die berühmtesten Lehrer des folgenden Jahrhunderts über diesen Gegenstand angestellt haben. Die Frage über das principium individualitatis ist in der That nur der metaphysische und ontologische Gesichtspunct des allgemeinen porphyrischen Problems, welcher die zweite Periode der Scholastik beschäftigt, wie die logische Seite der Frage die erste beschäftigt hatte. Diese erste Periode war ganz Dialektik; in der zweiten kamen dann alle jene großen Fragen mit ihren Antworten, unter der Eingebung der aristotelischen Physik und Metaphysik und der christlichen Theologie, an welche diese Scholastiker mit ziemlicher Unabhängigkeit und bewundernswürdigem Scharfsinn ihre Fragen stellten. — Das porphyrische Problem hat sich auch in der ersten Periode entwickelt. Die carolingischen Schulen brachten es zur Sprache. Da wiederholte man erst stammelnd die doppeldeutigen Lösungen des Boëthius. Dann wandte Roscelin eine unabhängige Kritik darauf an, er ging aber von einem blos logischen Gesichtspuncte aus und fand eine rein grammatische Lösung. Wilhelm von Champeaux betrachtete sie von einem andern Gesichtspunct. Seine erste Ansicht ist schon metaphysisch, seine zweite ist fast ein Zurückgehen auf Psychologie und Logik. Abälard faßte die verschiedenen Gesichtspuncte seiner Vorgänger zusammen und erweiterte sie; aber auch er hat vorzugsweise die logische Seite des porphyrischen Problems ins Auge gefasst, der Name seines Systems deutet auf dessen zugleich psychologische und logische Richtung. Es heisst der Conceptualismus.

Ist nun dieses System Abälards gleich weit von den beiden Schulen entfernt, die es bekämpft? hat es einen eigenthümlichen Charakter, und was hat es der Philosophie und dem menschlichen Geiste genützt? Wir antworten auf diese Fragen. Abälards System ist kein

eklektisches, sondern das gerade Gegentheil. Das Motto des Eklekticismus ist jenes große Wort von Leibnitz: „Alle Systeme sind zum großen Theile wahr in dem was sie setzen, falsch in dem was sie läugnen.“ Wenn der Eklekticismus tief ist, so muß er demnach positiv sein; er muß von den andern Schulen alle positiven Theile derselben entlehnen, und ihnen nur ihre negativen Theile lassen, ihre Widersprüche, ihre Streitigkeiten. Der Eklekticismus des 12. Jahrhunderts hätte in dem Streite über die Universalien die Aufgabe gehabt, die wesentlichen Wahrheiten, auf welchen der Nominalismus und der Realismus ruhten, auszuscheiden, und sie in einem weiteren Systeme organisch zusammenzufassen. Abälard that dies nicht; er beutete die Schätze der realistischen Schule, in welcher so viele stets alte und stets neue Wahrheiten deponirt waren, nicht aus, er bekämpfte sie blos; er entnahm ihr keinen positiven Grundsatz. Mehr allerdings nahm er vom Nominalismus: diesem steht er nahe, er bekämpft ihn zwar in seinen äussersten Folgerungen; aber seinen Geist und sein Grundprincip, den Satz, daß nur das Individuum und im Individuum nur das Individuelle existirt, behält er bei. So könnte man behaupten, daß Abälards Schule eine weitere Entwicklung des Nominalismus ist, daß sie dessen Ausschweifungen beseitigte und seine Principien festhielt. In der That ist die bedeutendste Thätigkeit Abälards gegen Wilhelm von Champeaux gerichtet; durch diese Thätigkeit war er ein Verbündeter Roscelins, er mochte es wissen oder nicht. Vielleicht hat eine dunkle Ahnung dieses richtigen Verhältnisses in der spätern Zeit, da man die eigentlichen Sätze Abälards vergessen hatte, einige Geschichtschreiber veranlasst ihn zu den Nominalisten zu zählen. In der That ist der Conceptualismus ein besonnenerer, aber inconsequenterer Nominalismus; dieser schließt jenen ein. Denn Abälard argumentirt so gegen seinen Lehrer: Wenn die Universalien nur Worte sind, so sind sie gar nichts; denn die Worte sind nichts, aber die Universalien sind etwas, sie sind Conceptionen. Roscelin hätte darauf ganz gut antworten können: Das hat Niemand geläugnet; wie der Mund ein Wort spricht, so verbindet der Geist einen Sinn damit, und das ist eine Conception. Wenn man sagt, daß die Universalien nur Conceptionen sind, so sagt man damit implicite, daß sie nur Worte sind, die Worte sind den Dingen entgegengesetzt; sind die Universalien keine Dinge, so sind sie Worte. Diese Conceptionen sind Abstractionen, Verallgemeinerungen, aus Vergleichungen hervorgegangen. Die Vergleichung aber setzt die Anwendung des Gedächtnisses voraus, und diese Anwendung hinwiederum Zeichen Worte; denn durch Worte verständigt man sich nicht nur mit Andern, sondern auch mit sich selbst. Man kann nicht einwenden: Wenn die species und genera Worte sind, wie die genera Stoff der species

sind, so muß es Worte geben, die der Stoff andrer Worte sind. Im Conceptualismus gelangt man mit weniger allgemeinen Ideen zu allgemeineren; ebenso macht man mit weniger abstracten Worten abstractere. Ohne die Sprache würde es keine Universalien geben, wenn man diese nämlich als abstrahirte Begriffe betrachtet. Was folgt hieraus? Eben weil die Universalien nur Conceptionen sind, sind sie nur Worte. Der Nominalismus geht vom Conceptualismus aus, so muß dieser in jenem enden. So konnte Roscelin sagen, und Abälard konnte darauf nur mit der Lehre Wilhelms von Champeaux antworten. Wenn der Realismus falsch ist, so ist der Nominalismus wahr, und umgekehrt; nun ist der Conceptualismus das Princip des Nominalismus; dieser ist also nothwendig und verräth in dieser seiner Nothwendigkeit und in seinem Extrem den faulen Fleck des Conceptualismus.

Es besteht eine so innige Beziehung zwischen Nominalismus und Conceptualismus, daß je nach Zeiten und Umständen der eine sich immer in den andern flüchtet. Der Nominalismus, den die Synode von Soissons gerichtet hatte, wurde Conceptualismus, er verlor an Strenge; aber er bewahrte seine Principien. Im 14. Jahrhundert taucht er, nachdem er unter der Herrschaft des Realismus und der Orthodoxie lange zurückgedrängt war, plötzlich unter seinem eignen Namen wieder auf. Die Geschichte der neuern Philosophie zeigt Ebendasselbe auf. Wir finden den offnen Nominalismus bei Hobbes; bei Locke wird er nahe zu Conceptualismus. Im 18. Jahrhundert nimmt er seinen Namen wieder; Condillac und de Tracy bilden ihn zum vollständigen System aus. Vor fünfzig Jahren fand der scharfsinnige Reid die alte Universalien-Frage auf seinem Wege, er verwarf den Realismus, ohne doch den Nominalismus anzunehmen, und fühlte einen Zug zum Conceptualismus. Die schottische Schule geht einen Schritt weiter. Dugald Stewart gelangt zum Nominalismus. Bisweilen findet sich der Conceptualismus in einer Lehre, die zum Idealismus neigt; er kann da dem natürlichen Zuge zum Nominalismus nicht folgen, aber auch nicht bei dem unbestimmten Conceptualismus bleiben, unwiderstehlich treibt es ihn zum Realismus zurück. So hat sich in Kant der Conceptualismus bis zu einem Systeme erhoben, das realistischer und objectiver ist als irgend eines seit Plato.

Abälard als Theologe. Das Sic et non.

Wir gelangen zur Anwendung der Philosophie Abälards auf die Theologie. — Bei Anselm und Wilhelm von Champeaux hatte sich der Realismus mit der Orthodoxie verbunden; Roscelin zeigt die heterodoxe Richtung des Nominalismus, und dieselbe Richtung finden

wir bei Abälard. Er ist nicht orthodox und nicht häretisch; aber er steht diesem näher als jenem. Das war die nothwendige Folge des Geistes des Nominalismus. Roscelin wollte das christliche Dogma nicht blos darlegen; er versuchte es zu erklären; indem er es im nominalistischen Sinne erklärte, hatte er es zerstört. Abälard trat auf den Weg Roscelins; was bei Diesem Versuch gewesen war, erhob Er zum Princip, zur Methode. Ueberall in seinen gedruckten Werken spricht er es aus, daß er die Philosophie in die Theologie einführen wolle, in das Gebiet des Glaubens. Nun beweiset man aber blos das Zweifelhafte; um die Dogmen in Demonstrationen zu verwandeln, muß man zuvor Probleme daraus machen, mit ihrem Für und Wider, und mit den entgegengesetzten Lösungen fast gleicher Auctoritäten, ehe man selbst die definitive Lösung giebt. Das hat Abälard in einem originellen und kühnen Werke gethan, welches seine ganze theologische Methode darstellt und zusammenfaßt. Das ist das berühmte *Sic et non*. — Als Wilhelm von St. Thierry dem heil. Bernhard die Theologie Abälards denuncirte, welche später von der Synode von Sens (1140) verdammt wurde, erwähnte er des *Sic et non* als eines verdächtigen Buches, welches insgeheim bei den Anhängern Abälards sich finde. Eine weitere Erwähnung dieses Buches findet sich im ganzen Mittelalter nicht. Martene und Durand gaben die erste Kunde davon, daß dieses Werk noch in St. Germain vorhanden sei, und daß Dachery dessen Herausgabe blos aus Furcht vor dessen anstößigem Inhalt unterlassen habe. Unter den Handschriften von St. Germain findet sich aber das Sic et non nicht; D. Clement hatte dies (*hist. lit. de la France*, XII, 131.) gesagt, und hinzugefügt, daß sich Exemplare desselben in Marmoutiers und in Mont S. Michel befänden. Während der Revolution war ein Theil der Handschriften von Mont St. Michel nach Avranches gekommen; dort findet sich auch gegenwärtig noch die Handschrift des Sic et non, in Quart, auf Pergament, liniirt, sorgfältig, aber mit vielen Abbreviaturen geschrieben, sicher aus dem 13. Jahrhundert. Die Handschrift enthält den Psalmencommentar vor Bruno von Segni und das Sic et non; das Letztere ohne Titel mit den Anfangsworten: Incipit prologus Abaelardi in Sic et non. Auch die Handschrift von Marmoutiers fand sich in der Stadtbibliothek von Tours, auf Pergament, in folio, auch aus dem 13. Jahrhundert. Die Handschrift enthält auffer dem *Sic et non* noch viele andere Stücke.

Folgendes ergiebt sich als die Tendenz des Werkes *Sic et non*. Abälard trug seine philosophischen Gewohnheiten in die Theologie über; er fasste den einfachen und fruchtbaren Gedanken, über alle wichtige Puncte das Für und Wider (*Sic et non*) aus der h. Schrift und den

Vätern neben einander zu stellen. Eine kritische Vorschule zur Theologie wollte Abälard dadurch geben, theologische Probleme und Antinomieen aufstellen, die zu fruchtbarem Zweifel veranlassen und vor Einseitigkeit verwahren könnten. Er gibt keine Lösung dieser Zweifel, diese behielt er der Dialektik vor. Die Fragen des *Sic et non* umfassen die ganze Theologie, sie sind gleichsam ein Register über die von Abälard behandelten Gegenstände aus der Dogmatik und Moral. Jede Frage setzt eine ziemliche Belesenheit, und die Wahl der Auctoritäten eine wohlverstandene Gelehrsamkeit voraus. Am häufigsten sind ausser der h. Schrift die lateinischen Väter angeführt, besonders Augustin, Hieronymus, Ambrosius, Hilarius, Isidor, Gregor d. Gr. und Beda; seltner die griechischen und immer in lateinischer Uebersetzung. Oft erscheint Boëthius als Theolog und als Philosoph. Auch Profanschriftsteller sind angeführt, Aristoteles z. B. häufig nach der Uebersetzung des Boëthius; zuweilen auch Cicero und Seneca; von Dichtern nur Ovid und zwar de arte amandi.

Das Merkwürdigste im *Sic et non* ist der Prolog. Er beginnt mit der Bemerkung, wie schwierig die Erklärung der h. Schrift sei, und legt unter den verschiednen Gründen, welche er zum Beweise dieser Schwierigkeit anführt, das meiste Gewicht auf den eigenthümlichen Charakter der Sprache der h. Schrift und der meisten Väter. Diese Sprache sei nicht für Gelehrte bestimmt gewesen, sondern für Unwissende und eben deshalb dem Bedürfnisse des Volkes höchst angemessen. Ein weiteres Hinderniß der Auslegung biete die Verderbniß der Texte und die Menge der Apokryphen; häufig habe man unter die heiligen Schriften andre Bücher gesetzt, um ihnen Ansehn zu verschaffen; und in den ächten inspirirten Schriften fänden sich viele verdorbene Stellen. Das sei noch mehr der Fall bei den Schriften der Väter. Der Grund dieser Verderbnisse liege in der Unwissenheit der Abschreiber, besonders in den ersten Kirchen. Um richtig auszulegen, müsse man nachsehen, ob die Stelle eines Vaters, auf welche man sich eben berufe, nicht von ihm selbst zurückgenommen sei. So habe Augustinus in seinen Retractationen viele Behauptungen in seinen frühern Schriften widerrufen. — Ferner fände sich bei den Vätern Manches aus ihrer Profangelehrsamkeit, worauf sie selbst keinen großen Werth legten; auch sprächen sie oft nach den bei ihren Lesern vorhandenen Meinungen, und ihre anscheinenden Widersprüche rührten häufig davon her, daß der Eine dasselbe Wort in diesem, der Andre in einem andern Sinne brauchte. — Wenn man die Widersprüche in dieser Weise nicht heben könne, müsse man die bewährtesten Zeugnisse zu Hülfe nehmen; und bei Stellen, über die man gar nicht ins Klare kommen könne, müsse man einen Mangel des

Textes oder einen andern Grund annehmen, bei dem die Auctorität des Vaters im Ganzen ungefährdet bleibe. Endlich müsse man die kanonischen Schriften des Alten und Neuen Testaments von allen andern kirchlichen Schriften unterscheiden, die man zu Rathe ziehen könne, ohne daß man verpflichtet sei ihnen zu folgen. Diese letzten Regeln trägt er mit großem Rückhalt vor, und stützt sie mit einer Menge Auctoritäten. Obgleich er aber empfiehlt, den Geist der Liebe und der Demuth bei der Auslegung walten zu lassen, so setzt er doch zum Schlusse den Zweifel als den eigentlichen Schlüssel zur Weisheit: Haec quippe prima sapientiae clavis definitur, assidua sc. seu frequens interrogatio .... Dubitando enim ad inquisitionem venimus; inquirendo veritatem percipimus. Und dabei beruft er sich auf Aristoteles, und auf Christi Wort, „suchet, so werdet ihr finden," und auf Dessen Fragen im Tempel. Eben weil die h. Schrift inspirirt sei, müsse man sich um so mehr bemühn in ihren verborgenen Sinn einzudringen.

Ueber die Zeit der Abfassung des *Sic et non* gibt es nur Vermuthungen. Aus dem Briefe Wilhelms von Thierry sieht man, daß es zugleich mit dem Heraëmeron und dem Commentar über die pauliniſchen Briefe bekannt wurde. Dieser Letztere ist aber nach der *Introductio in theologiam* geschrieben, die er citirt, und vor der Ethik, die er verspricht. Aus der Natur des Werkes selbst scheint hervorzugehn, daß es vor den übrigen Schriften Abälards verfasst sei, weil diese es voraussetzen. Er könnte es in St. Denys geschrieben haben, als er sich nach den durch seine Verbindung mit Heloise veranlaßten Unfällen dort aufhielt, und wo er die Abhandlung über die Dreieinigkeit schrieb, oder, was wahrscheinlicher ist, bei seiner Zurückkunft von Laon, da er anfing die Dialektik auf die Theologie anzuwenden. Der Prolog zum Sic et non hat eine auffallende Aehnlichkeit mit der (in der Ausgabe von Amboise gedruckten) Schrift gegen einen der Dialektik Unkundigen, welcher behauptete, die Dialektik widerstreite der Theologie. Die Citationen dieser Schrift entsprechen großentheils den Anführungen zu der ersten Frage des Sic et non. Demnach wäre das Sic et non die erste theologische Schrift Abälards. Jedenfalls öffnete es einen gefahrvollen Weg, und es fragt sich, ob Abälard, indem er diesen Weg verfolgte, die christliche Lehre erläutert oder wie Roscelin zerstört habe. Beim ersten Schritt in die Theologie traf er auf das Dogma von der Dreieinigkeit und machte sich unglücklich durch den Versuch es zu erklären. Die Synoden von Soissons und von Sens verdammten diese Erklärung und den Erklärer. „Habemus in Franciâ, sagt St. Bernhard, novum de veteri magistro theologum, qui ab ineunte aetate suâ in arte dialecticâ lusit et nunc in scripturis sacris insanit.... Et dum paratus est de omnibus reddere rationem,

etiam quae sunt supra rationem, et contra rationem praesumit et contra fidem.“

Wirklich steht in der *Introductio ad theologiam* und in der *Theologia christiana* die Dialektik an der Spitze der Theologie, und der Geist des Nominalismus untergräbt insgeheim die Grundlagen des Christenthums, anstatt sie offen anzugreifen. Mit dem Grundprincip des Nominalismus („Nur das Individuelle d. h. das Eine existirt“) ist das Geheimniß der Dreieinigkeit schwer zu vereinigen; und Roscelin kam nicht über die Alternative hinaus: entweder existirt Gott, der Einer ist allein, und die drei angeblichen Personen der Dreieinigkeit haben keine eigne Existenz und sind nur Anschauungsweisen, Gesichtspuncte unsres Geistes; oder die drei Personen existiren wirklich, und dann sind sie drei nicht blos für den Geist unterschiedene Realitäten, sondern sie sind in der That gesondert und bilden jede für sich eine unabhängige Einheit, und in diesem Fall ist die sie zusammenfassende Einheit eine leere Einbildung. Abälard, von demselben Principe in demselben Geiste ausgehend, stieß auf dieselbe Alternative und unterlag ihr auch; aber anders als Roscelin. Dieser hatte die Realität der Einheit Gottes der Realität der drei Personen aufgeopfert; Abälard scheint die Realität der drei Personen der Einheit Gottes aufgeopfert zu haben. Seine Erklärungen über die drei Personen sehen wenigstens ganz so aus, als setzten sie logische Distinctionen an die Stelle von wirklichen Existenzen. Bald vergleicht er die drei Personen mit den drei Gliedern eines Syllogismus, bald mit dem Abdruck eines Siegels in Bezug auf das Petschaft, bald mit der Form in Bezug auf die Materie. Mehr als einmal stellt er die Beziehungen der drei Personen untereinander mit der dialektischen Beziehung der species zum genus zusammen, woraus natürlich eine Subordination hervorging. Er vergleicht gern die christliche Trinität mit der platonischen: da ist dann der h. Geist die Weltseele. Das stieß nothwendig gegen die augustinische Lehre von der Gnade an; und St. Bernhard hatte nicht Unrecht zu sagen: Cum de trinitate loquitur, sapit Arium; cum de gratiâ, sapit Pelagium; cum de personâ Christi, sapit Nestorium. In der That war Abälard Sabellianer, wie Roscelin Tritheit war. Denn wenn man nur dem Individuellen und Einen Existenz zuschreibt, so löset sich entweder die Dreieinigkeit in drei Götter auf, oder die drei Personen sind nichts weiter, als was genera und species sind, d. h. mit Unterschieden gemischte Aehnlichkeiten, verschiedne Gesichtspuncte desselben Dinges, unterschiedene Conceptionen unsres Verstandes, welche die Sprache personificirt. Der Conceptualismus in der Philosophie führt zum Sabellianismus in der Theologie.

Schluß.

So war Peter Abälard. Er und St. Bernhard sind die bedeutendsten Geister des 12. Jahrhunderts. Bernhard repräsentirte das conservative Princip und die christliche Rechtgläubigkeit in seinem gesunden Verstande, seiner Tiefe ohne Spitzfindigkeit, seiner gewaltigen Beredsamkeit ebensowol, als in seinen Schattenseiten und seiner großen Einseitigkeit. Abälard und seine Schule dagegen repräsentiren gewissermaaßen die liberale und reformatorische Seite der Zeit, mit ihren oft trügerischen Verheissungen und der unvermeidlichen Mischung von gut und böse, von Vernunft und Uebertreibung. Abälards Gewalt über seine Zuhörer hat etwas Zauberhaftes; eine Menge Schulen erhoben sich für und gegen sein System, seine Methode blieb der scholastischen Theologie; Petrus Lombardus war sein Schüler, das *Sic et non* ist der Vorgänger der *libri sententiarum*. In der Philosophie erlangte Abälards Methode einen fast allgemeinen Erfolg, weil sie allen Meinungen sich bequem anschmiegte. Die Mäßigung des Conceptualismus machte sein Glück. Seine ganze Originalität war nichts weiter, als daß er seine Principien nicht bis zum Aeussersten verfolgte; diese Zurückhaltung gewann ihm die Einsichtvollen; die Masse fiel ihm zu, weil er die Auctorität des Boëthius für sich hatte. Es blieben zwar noch einige Nominalisten, aber ohne allen Einfluß; der Realismus erhielt sich in Ehren, aber die ausgezeichnetsten Köpfe reihten sich unter Abälards Fahnen. Der Conceptualismus beherrscht die Schulen, er spielt die Hauptrolle in dem interessanten Gemälde, welches Johannes von Salisbury von der Bewegung der Studien und von den Kämpfen der Schulen in Paris in der Mitte des zwölften Jahrhunderts entwirft. Johannes von Salisbury selbst, der geistvollste Mann seiner Zeit, ein unabhängiger Denker, ein eleganter Schriftsteller, ist ein treuer Schüler Abälards; und überall im Policraticus und im Metalogicus trägt er offen seine Ansicht von den Universalien, d. h. Abälards Ansicht, den Conceptualismus, vor.

Wir haben gesehen, wie die drei philosophischen Systeme sich entwickelt und auf die Theologie und dadurch auf dem Staat Einfluß gewonnen haben. Dieser Einfluß wird noch stärker in spätern Jahrhunderten. Aus dem Conceptualismus geht nachmals der reine Nominalismus hervor, und bekämpft in Occam unter dem Schutze der Kaisermacht den Papst. Die Universität Paris eignet sich diesen Nominalismus an; er verbreitet den Geist der Unabhängigkeit, aus dem die Synoden von Basel und Costanz hervorgehen. Luther selbst ist ein Nominalist. — So hat auch die scholastische Philosophie ihre Größe; sie verdient es, daß die

Geschichte sich um sie bekümmere; an sich selbst verdient sie das, und wegen der großen Ereignisse, mit welchen sie in Beziehung steht. Die Wichtigkeit die sie im Fortgang der Zeit erlangt hat, theilt ihr Interesse auch jenen ersten bis jetzt so wenig bekannten Anfängen mit, die wir hier aufzuhellen versucht haben.

IV.

Beiträge
zur Geschichte der dänischen Kirche
im Mittelalter,

nach ungedruckten Urkunden aus den päpstlichen Archiven.

Von

Dr. Heinrich Nikolaus Clausen,

ord. Prof. der Theol. an der Universität in Kopenhagen *).

I. Zur Geschichte der Kreuzzüge.

Als die Periode der lebhaftesten Theilnahme an den Kreuzzügen von Seite Dänemarks läßt sich der Zeitraum vom Ende des elften bis zum Ende des zwölften Jahrhunderts bezeichnen. In das Jahr 1097 fällt der unglückliche Zug, in welchem 1500 Dänen, unter Anführung des Prinzen Sueno, eines Sohns oder Enkels von Sueno Estrithsen, von Soliman umringt und niedergemetzelt wurden [1]). Gleichzeitig mit ihm wird ein Sohn des Königs Canut des Heiligen, der Graf Carl von Flandern, als Theilnehmer an dem Zuge nach Jerusalem genannt [2]). Bei

---

*) Während meines Aufenthalts in Rom im J. 1820 hatte ich, durch einflußreiche Fürsprache bei dem Cardinal-Staatssecretair Consalvi, die Gelegenheit, von verschiedenen zu der vaterländischen Geschichte gehörenden Urkunden in den Archiven des Vaticans Abschriften zu erwerben. Später habe ich eine Herausgabe derselben, von geschichtlichen Einleitungen begleitet, im 21. Bande der Schriften der skandinavischen Litteratur-Gesellschaft besorgt; wonach die Abschriften selbst — sämmtlich mit der Namens-Unterschrift und dem Amts-Siegel des Präfecten der päpstlichen Archive, Monsign. Marino Marini versehen — in dem Königl. Geheimen-Archive zu Kopenhagen niedergelegt sind. Durch die gegenwärtige Uebersetzung war es mein Wunsch, zu der Bekanntmachung jener geschichtlichen Materialien im weitern Kreise beizutragen. Sie schliessen sich an ein anderes, im J. 1829 von mir herausgegebenes, Anecdoton: *Bulla reformationis Pauli Papae III tii, ad concilium Tridentinum pertinens, concepta, non vulgata.* (bei Reitzel). Durch ebendieselbe obengenannte Empfehlung in die biblioteca Borbonica in Neapel eingeführt, gelang es mir, dieses Actenstück unter mehrern Manuscripten aufzufinden und an Ort und Stelle abzuschreiben. Der Verf.

[1]) *Langebek* Scriptt. rer. danic. III. p. 331 sq. *Pontoppidan* gesta et vestigia Danorum extra Daniam. I. p. 35. Suhm, dän. Gesch. V. S. 39 ff.

[2]) *Pontopp.* l. l. p. 36. Suhm l. l. S. 29 Anm.

Gelegenheit der Eroberung, hauptſächlich von Ptolemais (während der Regierung Canut des Sechsten), erwähnen die Geſchichtſchreiber die wirkſame Unterſtützung däniſcher Flotten und däniſcher Ritter [1]). Deſſenungeachtet nehmen die ſkandinaviſchen Völker einen ſehr unanſehnlichen Platz unter den europäiſchen Nationen ein, welche Gut und Blut in dem Kampfe für das heilige Land hingaben; der Eifer für die Kreuzzüge ſcheint erkaltet zu ſein, ehe er zum fernen Norden hinaufreichte, auch nie Stärke genug gewonnen zu haben, um die ruhigere Ueberlegung zu verdrängen. Selbſt die klägliche Darſtellung der päpſtlichen Geſandten von der Eroberung Paläſtina's durch den Sultan Saladin, auf dem Reichstage von Odenſee 1188, und die begeiſternde Ermahnungsrede des Esbern Snore rief mehr Seufzer und Thränen als feurige Beſchlüſſe und wirkſame Veranſtaltungen hervor; nur funfzehn Männer werden genannt, die am Schluſſe des Reichstages das Zeichen des Kreuzes empfingen [2]). Die Fürſten ſelbſt gingen ihren Unterthanen nicht eben mit dem kräftigſten Beiſpiele voran: entweder entſchuldigten ſie ſich, wie Canut der Sechste, mit Regierungs-Angelegenheiten, welche die perſönliche Gegenwart nothwendig machten [3]); oder es kam nicht weiter als zu dem frommen Vorſatze, ſich in die Anzahl der Glaubenskämpfer zu miſchen, wie bei dem Könige Hagen Hagenſen von Norwegen [4]). Sigurd Jorſalafar iſt der einzige unter den Königen des Nordens, der ſich in dem heiligen Streite den Lorbeer ſelbſt erkämpfte [5]); und unter den däniſchen Prinzen wird auſſer den beiden ſchon genannten Keiner als Befehlshaber unter dem Banner des Kreuzes genannt. Ein Königsgeſchlecht, das im Schwerdte nicht weniger als im Scepter ſeine Ehre ſetzte, auch am wenigſten als gleichgültig in Sachen des Glaubens bekannt iſt, muß wichtige politiſche Gründe gehabt haben, daß es weder durch perſönliche Theilnahme noch durch kräftige Unterſtützung ein Vorhaben gefördert, das vor allen andern das Gepräge der Heiligkeit trug. Ohne Zweifel haben wir dieſe Gründe in dem Verhältniſſe zwiſchen dem Könige und den mächtigen Vaſallen zu ſuchen, indem Dieſe das Zeichen des Kreuzes benutzten, um ſich ihren Lehnspflichten zu entziehen, und nichts lieber als die Abweſenheit des Königs wünſchten, um ihre

---

[1]) *Pontopp.* l. l. p. 36. 47. 50. 55. Suhm l. l. VI. S. 11 ff. VIII. S. 167. 191 ff. 406.

[2]) Suhm l. l. VIII. S. 163.

[3]) Suhm, VIII. S. 167.

[4]) *Pontoppidan* l. l. I. p. 53.

[5]) *Pontoppidan*, I. p. 37—47.

herrſchſüchtigen Pläne durchzuſetzen. Eine ausdrückliche Nachricht von dem widerſpenſtigen Geiſte, der, durch die Kreuzzüge veranlaſſt, auch in Dänemark zerſtörend auf die Reichsverwaltung einwirkte, gibt das nachſtehende, bisher ungedruckte Document. Man erſieht daraus, daß Waldemar der Zweite an den Papſt eine förmliche Beſchwerde über ſeine Vaſallen eingereicht hat, welche kraft der Privilegien der Kreuzfahrer von ihren Verpflichtungen gegen den König entbunden ſein wollten. Gregor der Neunte aber, der nämliche Papſt, welcher Waldemars Anſprüche auf die eſthländiſchen Provinzen wider den deutſchen Orden begünſtigte, ſetzt durch dieſes Breve den König in den Beſitz der königlichen Gewalt, die Widerſpenſtigen zur Erfüllung ihrer Schuldigkeit zu zwingen.

Gregorius Episcopus, Servus Servorum Dei, Illustri Regi Daniae Salutem. [Ex Reg. Autogr. Liter. Gregor. IX. A. XI. Ep. 455. pag. 366.].

Ex parte tuâ nostris fuit auribus intimatum, quod nonnulli regni tui Nobiles et alii tuae jurisdictioni subjecti, ut regiam jurisdictionem enervent, signum Crucis assumunt, et pretextu Crucis assumtae regia tibi servitia subtrahunt, et contemnunt de regalibus respondere. Verum quum tu ipsos sine Apostolicae Sedis mandato ob crucifixi reverentiam ad praedicta compellere verearis, et intentionis nostrae non exstitit, quod tu fidelium tuorum debitis servitiis defrauderis, Serenitatis tuae precibus inclinati, excellentiae regiae, ut dictos Nobiles et alios Regni tui tibi subditos ad servitia possis debita et consueta compellere, non obstante quod iidem sint Crucis charactere insigniti, liberam auctoritate praesentium concedimus facultatem. Datum Laterani III. Idus Martii a. Undecimo. (h. e. a. 1238.)

Am Schluſſe des zwölften Jahrhunderts beginnt die lange Reihe der kriegeriſchen Züge, mit welchen die däniſchen Könige Canut der Sechſte und Waldemar der Zweite die lifländiſchen und eſthländiſchen Küſten heimſuchten; denn Waldemar der Erſte hatte bisher ſeine Waffen nur gegen die näher wohnenden Wenden in Pommern und auf Rügen gerichtet. Als Endzweck dieſer Züge wird die Erweiterung nicht des irdiſchen, ſondern des himmliſchen Reiches angegeben: denn man zwang die Einwohner nicht nur der Hoheit des Siegers zu huldigen, ſondern zugleich den Namen Chriſti zu bekennen; der heilige Name muſſte auch hier ſich dazu gebrauchen laſſen den Krieg zu heiligen. Allerdings war nach und nach ein großer Theil der heidniſchen Einwohner dahin gebracht worden, dem Eifer des Biſchofs Albrecht nachzugeben, welcher durch jährliche Reiſen nach Deutſchland Kreuzfahrer anwarb,

um seine Predigt zu unterstützen [1]). Allein, wo nur Gelegenheit sich darbot, eilten die Neophyten das Wasser der Taufe im See und in Flüssen abzuwaschen, und sich zum Kampfe für die Götter ihrer Väter zu stellen. Die liflandische Geschichte dieses Zeitraums bietet eine zusammenhängende Kette von Grausamkeiten und Treulosigkeiten dar, — deren gräuelhafter Eindruck sich nur durch die Einförmigkeit der Berichte verliert — von erbauten und niedergebrannten Städten, errichteten und abgebrochenen Kirchen, eroberten und wiederverlorenen Provinzen, eingegangenen und gebrochenen Verträgen. Von allen Seiten von den heidnischen Einwohnern und Nachbarn gedrängt und geängstigt, nahmen die liflandischen Bischöfe ihre Zuflucht zu dem siegreichen Könige von Dänemark [2]); und der Papst selbst unterstützte kräftig diesen Antrag. Damit der christliche Name in den neubekehrten Ländern nicht durch Mangel an Vertheidigung untergehen sollte, foderte Gregor der Neunte durch seinen Legaten Wilhelm von Modena die nordischen Bischöfe auf, die Pilger und Kreuzfahrer von den skandinavischen Ländern zu bewegen, daß sie ihr Gelübde hinsichtlich der Ausführung dahin verändern möchten, die Küsten der Ostsee statt der des mittelländischen Meeres zum Ziele ihrer Wanderung zu machen; die Verheissung der Sündenerlassung blieb unverändert [3]). Die Nähe, die Bequemlichkeit und die sichere Hoffnung eines günstigen Ausfalles machte diese Modification der heiligen Verpflichtung den Meisten erwünscht; auch schien es, als arbeite der Papst hier für die Sache des Königs; das kirchliche Interesse war hier zugleich das politische, das Evangelium des Friedens beschönigte die kriegerischen Unternehmungen, und die begeisterten Schaaren der Glaubenshelden eiferten für die Erweiterung der Gränzen des Reichs; auch hatte der König bei diesen Zügen, die unter seinen Augen geleitet und ausgeführt wurden, keinen unverhältnißmäßigen Zuwachs der Macht seiner Vasallen zu befürchten. Kein Wunder daher, daß Waldemar der Zweite nicht müde ward, seine Heereszüge gegen die Lifländer und Esthländer stets zu wiederholen, obgleich schon das gespannte Verhältniß zu dem deutschen Orden die Früchte seiner Siege lange zweifelhaft machte; kein Wunder aber auch, daß die Dänen während dieser Anstrengungen Palästina gänzlich aus den Augen verloren, und nicht länger daran dachten Saracenen aufzusuchen, um die Märtyrerkrone zu erlangen. Nur noch bei einzelnen Gelegenheiten, in den Jahren 1217

---

[1]) Gadebusch livl. Jahrb. 1. S. 31 ff.

[2]) Gadebusch 1. S. 128 f. Suhm IX. S. 324.

[3]) *Raynald.* annal. ann. 1236 nr. 49; ann. 1240 nr. 34. Gadebusch 1. S. 278. Suhm IX. S. 707.

und 1224, führt Suhm (IX. S. 299. 478.) — und auch dieſes nach bloſen Wahrſcheinlichkeits-Schlüſſen — däniſche Kreuzfahrer unter den chriſtlichen Helden in Paläſtina an. Daß Dieſes aber keineswegs ſo vom Papſte gemeint war, als er zur Bekehrung der baltiſchen Völker ermunterte, wird aus einer Reihe von Briefen von Honorius dem dritten erſehen, die zwiſchen den Jahren 1213 und 1225 fallen, in welchen er den ermatteten Eifer für das heilige Grab aufzufriſchen ſich bemüht hat [1]). Unter dieſen ſcheint folgender einen Platz zu verdienen, in welchem er dem Biſchofe von Rothſchild das Geſchäft überträgt, das Kreuz in Dänemark zu predigen.

Honorius Episcopus etc. Ven. Fratri Episcopo Roeskildensi. [Ex Reg. Orig. Honor. III. a. VIII. Tom. IV. pag. 167. Ep. 317.]

Quum praedicandae crucis officium in provinciâ Lundensi tibi duximus committendum, ut inoffense possit currere sermo tuus, et labor fructum uberiorem afferre, praesentium tibi auctoritate committimus, ut, quum ad loca veneris interdicta, liceat tibi in eorum singulis unam semel ecclesiam aperire, et ibidem, excommunicatis et nominatim interdictis exclusis, celebrare divina, ut sic efficacius possis ibi proponere verbum crucis; nihilominus concedentes, ut eorum vota, qui voverunt beati Jacobi vel aliorum Sanctorum limina visitare, in transmarinae peregrinationis possis commutare laborem, et his, qui commiserunt incendia, quique pro violentâ manuum injectione in canonem inciderunt, dummodo non sit enormis excessus, valeas juxta formam ecclesiae beneficium absolutionis impendere vice nostrâ, siquidem passis injuriam satisfecerint competenter, et devote susceperint signum crucis pro subsidio Terrae Sanctae. Concedimus etiam, ut aliquos viros honestos et ad hoc idoneos in partem commissae tibi sollicitudinis valeas advocare, quum videris expedire; qui, dum in hujusmodi praedicationis officio laborabunt, beneficiorum suorum reditus non amittant, sed integre illos percipiant, ac si in suis ecclesiis residerent, proviso tamen ne in numero affirmandorum excedas, neve affirmes de unâ ecclesiâ plusquam unum. Illos quoque, qui crucem assumserint, sub beati Petri et nostrâ protectione suscipimus cum omnibus bonis suis; statuentes, ut, postquam fuerint iter peregrinationis aggressi, ea omnia sub speciali ecclesiae defensione consistant, donec de reditu ipsorum vel obitu certissime cognoscatur. Clericis nihilominus concedendo, ut propter hoc possint beneficiorum suorum proven-

[1]) Suhm IX. S. 225. 284. 298. 453. 477. 513. — Das hier abgedruckte Document wird von Suhm genannt (IX. S. 762.), iſt aber ausgelaſſen, weil es, ſagt er, nach einem bei mehreren hohen Geiſtlichen damals gebräuchlichen Formulare abgefaſſt iſt.

tus usque ad triennium pignori obligare vel percipere, quamdiu absentes fuerint hac de caussâ, illis, quibus eos pignori obligaverint vel colligendos commiserint, sine diminutione qualibet exhibendos, ita tamen quod parochialibus ecclesiis per honestum vicarium iterum serviatur, nec aliquis procedere praesumat ad obligationem hujusmodi, nisi quum iter arripiet transfretandi, totque annis quilibet in ipsius terrae subsidio commoretur, per quot suos reditus obligavit. Quodsi forsan ante redierit, serviatur diligenter ecclesiae, cujus reditus obligati fuerint, ab eodem, ut sic quorundam malitiae obvietur, qui, beneficiorum suorum fructibus obligatis, solent salutare limina Terrae sanctae, ac continuo redeuntes tam ipsam Terram Sanctam quam ecclesias suas suo servitio defraudare. Quia vero nonnulli crucem assumtam temeritate propriâ deposuisse dicuntur, vel inceptae peregrinationis itinere non expleto a portubus remeasse, volumus et mandamus, ut eos ad resumeudam crucem et ad reddendum votum Domino quod voverunt canonicâ districtione compellas; ad hoc, ut fidelium devotio ad ipsius Terrae Sanctae subsidium melius provocetur, ordine solemnes processiones fieri saltem singulis mensibus in omnibus locis, qui ad hoc idonei videbuntur, et psalmum illum „Deus, venerunt gentes“ per ecclesias omnes diebus singulis more solito decantari. Proviso, quod si forte his, qui ad hujusmodi processiones seu ad alias convocationes tuas convenerint, aliquam peccatorum remissionem duxeris faciendam, decem dierum numerum indulta remissio non excedat; et si ab iis vel quibuslibet aliis, qui ad hujusmodi convocationes convenerint, aliqua oblata fuerint vel alias data pro subsidio Terrae Sanctae, illa facias fideliter conservari, ut tempore passagii faciamus disponi de illis, prout ipsius Terrae Sanctae subsidium videbitur expedire. Datum Laterani III. Kal. Mart. a. octavo (h. e. d. 27. Febr. 1288).

Kein Papst aber hat in dieser Sache größern Eifer bewiesen als Urban der 4te. Unter seinem Vorgänger Alexander dem 4ten war er sechs Jahre hindurch Patriarch in Jerusalem und Legat bei der christlichen Armee im Oriente gewesen; während des Conclave, durch welches er zu dem päpstlichen Stuhle ernannt wurde, hielt er sich zu Viterbo in Angelegenheiten seiner Kirche auf [1]). Mit besonderem Ernste aber hat er sich an den Bischof von Aarhuus gewendet, dem er die uneingeschränkteste Vollmacht ertheilte, das Kreuz in Dänemark zu predigen. Dieser Bischof kann schwerlich ein Anderer als Tycho sein, der sich im früheren Alter zu Rom aufgehalten und die besondere Gunst des Papstes

[1]) Bower Gesch. d. Päpste VIII. S. 117 f.

Alexander des 4ten erworben hatte[1]); denn Arnfast, der Mörder des Königs Christoph des 1sten, war nur auf gewaltsame Weise durch Jacob Erlandsen hineingedrängt worden, Tycho hingegen auf gesetzmäßige Weise vom Capitel erwählt. Auch ist Arnfast ohne Zweifel von dem römischen Stuhle anerkannt worden; denn in dem bekannten heftigen Schreiben an Erlandsen (*Langebek* V. p. 609 ss.) wirft Urban der 4te ihm ausdrücklich das ungesetzliche Betragen bei der Bischofswahl in Aarhuus vor. An diesen Bischof Tycho also findet sich in Langebeks *Scriptores* (VI. p. 393.) ein Brief von Urban dem 4ten, durch welchen er Diejenigen, die mit dem heiligen Kreuze gezeichnet sind, davon freispricht, ausserhalb ihres Stiftes sich zu stellen. Suhm führt dies Schreiben an, und bemerkt dabei (X. S. 476.): „der Papst sendete eben diesem Bischofe eine Bulle, Diejenigen betreffend, welche das Kreuz predigten, und ein Privilegium für sie; — ja, er gab Tycho drei Male Empfehlungsbriefe, und ein besonderes Privilegium wegen der Predigt des Kreuzes. — Schade, daß man nur die Titel zu allen diesen Diplomen hat." Die Titel finden sich nämlich in *Liber Aarhusiensis* bei Langebek (*Script. rer. dan.* VI. pag. 395.): „Exhortatio Urbani IV. pro praedicantibus crucem. — Privilegium Urbani IV. pro praedicantibus crucem. — Privilegium Tyconis I. in praedicatione crucis." — Von allen diesen bisher vermissten Diplomen werden unten drei geliefert, alle von demselben Jahre (1263) und mit geringem Unterschiede sogar vom nämlichen Tage: das eine an sämmtliche Erzbischöfe, Bischöfe, Aebte und Capitel in Dänemark; die beiden andern an den Bischof in Aarhuus. In dem ersten benachrichtiget der Papst die dänische Geistlichkeit, daß er dem obengenannten Bischofe die Angelegenheiten des heiligen Landes übertragen habe, und legt Allen die Verpflichtung auf, ihm die nöthige Hülfe und Unterstützung zu leisten, aller Privilegien ungeachtet; die beiden folgenden werden durch eine Deduction in rednerischem Curialstyle intimirt, die darauf angelegt war, den Eifer des Bischofs selbst für das heilige Werk zu erwecken, und geben hernach einen genauern Umriß von der Macht des Bischofs, die Willfährigen zu belohnen und die Widerspenstigen zu zwingen.

Urbanus Episcopus Servus Servorum Dei Universis Patriarchis, Archiepiscopis et Episcopis, ac dilectis filiis, Electis, Abbatibus, Prioribus, Capitulis, Conventibus et Collegiis etc. Salutem. [Ex Reg. Autogr. Litt. Urbani IV. A. III. Ep. 75. pag. 24.].

Quum negotium terrae sanctae Ven. Fratri nostro Episcopo Arusiensi, viro utique probatae fidei et examinatae virtutis in Regno Da-

[1]) *Pontopp.* Ann. I. pag. 591.

niae, de fratrum nostrorum consilio duximus specialiter committendum, universitatem vestram monemus, rogamus et hortamur attente, per apostolica vobis scripta districte praecipiendo mandantes, quatenus ipsum, imo potius nos in eo, ob reverentiam Apostolicae Sedis et nostram, in eundo morando et redeundo suscipientes honore condigno, sibi extra suam civitatem et dioecesim personaliter in praedicto negotio laboranti pro re, duodecim equitaturis et quindecim personis in necessariis nec non in securo conductu providere curetis liberaliter et decenter. Ita quod idem, quem nos et dicti fratres suae probitatis exigentibus meritis carum habemus multipliciter et acceptum, quum ad praesentiam nostram Deo dante redierit, laudabile possit vestrae promptitudini testimonium perhibere, ac nos exinde reddere in vestris utilitatibus promtiores. Alioquin sententias, quas ipse per se vel per alios rite tulerit in rebelles, ratas habebimus easque faciemus observari; non obstantibus aliquibus apostolicis indulgentiis seu privilegiis, sub quavis verborum formâ concessis quibuscumque ecclesiasticis Ordinibus, Collegiis, Universitatibus vel personis, quod excommunicari, suspendi vel interdici nequeant, seu ad praestandas procurationes Legatis et Nuntiis Sedis Apostolicae coarctari, sive quibuslibet aliis cujuscunque tenoris existant, quae nulli suffragari volumus in hac parte et quibusvis constitutionibus a praedecessoribus nostris editis, seu consuetudinibus quibuslibet de procurationibus Nuntiis dictae Sedis sub certis modis et conditionibus exhibendis. Datum apud Urbem Veterem, Kal. Octobr. a. III. (h. e. a. 1263.).

Urbanus Episcopus Servus Servorum Dei Venerabili Fratri Episcopo Arusiensi Salutem. [Ex Reg. Orig. Litt. Urbani IV. A. III. Ep. 69. pag. 20.].

De summis Coelorum Dominus terram suae nativitatis et passionis aspiciens, dum per singulos dies in illâ variis provocatur injuriis, neque exsurgit populus, quem ipse redemit, ad vindicandum Crucis opprobrium, ex eo praecipue non immerito addi ad dolorem suorum vulnerum reputat, quod locus ille sanctissimus, in quo ipsum coeli regem Virgo puerpera genuit, continue vexationis lassatur angustiis et successivis dissidiis laceratur, nunc in illum Saracenicâ furente saevitiâ, nunc in eundem furoris immanitate Tartarici sexui vel aetati parcere nesciâ saeviente. Ad hoc enim praecipue filiorum lucis intentio tendere, circa id debent eorum assidue revolvi praecordia et sollicitudo versari, ut illius terrae, quam in haereditatem sibi Dei Filius praeelegit, abominationes expiare conentur, et potenti manu resistere polluentibus ipsam filiis tenebrarum. Haec profecto dissimulari non debent vel obtusis auribus praeteriri, ne Redemtor noster, cuncta pro-

videns falli nescius, ingratitudinis vitio redemtos laborare comperiens, ab eis faciem iratus avertat, eosque velut indignos paternâ gratiâ derelinquat. Non sint igitur filii devotionis immemores, quod ipse Christus in terrâ illâ in formâ servi carnem nostrae mortalitatis, crucis non metuit subire tormentum, ut mortem nostram moriendo destrueret, et vitam resurgendo fidelibus repararet. Quaesumus diligenter attendant, qualiter illa miserabilis regio depressa jacet diris angustiata flagellis, quodque in eâ pestis Tartarica supervenit, cujus tanto potius nimirum futuri vicinique formidantur incursus, quanto gravius ille saevus et damnabilis Tartarorum populus terram, quam suae subjecit servituti, intolerabilibus exactionibus opprimens sic illius incolas torquet immaniter et affligit, quod degentes sub eorum tyrannide libentius metus mortis eligerent, quam in vivendo tanta subire genera tormentorum. Exsurgant itaque fidei zelatores ad defensionem dictae regionis ejusdem Redemtoris martyrio consecratae, neque ad id tepescant eorum animi, sed ferventibus desideriis accendantur. Hoc enim ipse Dei Filius inter cetera sollicitudinis humanae servitia gratissimum reputat, et ob id illa rependit praemia, quae principaliter affectare debemus et petere, dum in valle positi praesentis miseriae indulta nobis excurrimus tempora servitutis. — Quum igitur de Te, quem habere credimus timorem Domini et amorem, quique multiplicibus donis virtutum praeditus laudabiliter scis et vales perficere, ubi labores impendis, magnam in Domino fiduciam habemus, sperantes ut in prosecutione praesentis negotii constanter militans, illud efficacibus studiis et plenis debeas affectibus promovere, fraternitatem tuam rogamus et hortamur attente, in remissionem tibi peccaminum injungentes, quatenus hujusmodi terrae statum praedictae Christi fidelibus in Daniâ, per te vel per alium seu alios ecclesiarum praelatos et clericos religiosos et seculares, cujuscunque dignitatis vel ordinis fuerint, quos ad hoc idoneos esse cognoveris, diligenter exponens, iisque proponens sollicite verbum Crucis, ipsos juxta datam tibi a Domino gratiam intentis inducas monitis et sedulis praedicationibus exhorteris, ut cogitantes prudenter, quantum nunc indigeat ipsorum praefata terra succursu, ad subventionem ejus promtis intendant animis et viribus totis exsurgant, crucisque suscepto signaculo illuc spiritualibus armis et materialibus praemuniti de divinâ quoque sperantes potentiâ, cum festinatione procedant. Et ut circa id eo libentius et animosius intendant, quo exinde dona spiritualia, temporalibus procul dubio praeferenda, perceperint potiora; nos de Omnipotentis Dei misericordiâ et beatorum Petri et Pauli Apostolorum, ejus auctoritate confisi, et illâ quam nobis Deus licet indignis ligandi atque solvendi contulit

potestate, omnibus vere poenitentibus et confessis, qui hujusmodi laborem in propriis personis subierint et expensis, plenam suorum peccaminum veniam indulgemus. Eis autem, qui non in propriis personis illuc accesserint, sed in suis duntaxat expensis juxta facultates et qualitates suas viros idoneos destinaverint, et illis similiter, qui licet in alienis expensis in propriis tamen personis accesserint, plenam suorum concedimus veniam peccatorum. Hujusmodi quoque remissionis volumus et concedimus esse participes juxta quantitatem subsidii et devotionis affectum omnes, qui ad subventionem ipsius terrae de bonis suis aliquam portionem vel alias consilium et auxilium impenderint opportunum. Volumus etiam Crucesignatos illo privilegio illâque immunitate gaudere, quae in generali Crucesignatorum indulgentiâ continetur. Ut autem commissum tibi hujusmodi ministerium facilius et utilius exsequi valeas, tibi et praedictis, quos in hoc cooperatores elegeris, convocandi ob id, quotiescunque et ubicunque videris expedire, Cleros et populos locorum, in quibus te vel ipsos proponere contigerit verbum Crucis, ut processionaliter cum devotione conveniant et praedicationibus vestris intersint; Cleros eosdem ad id, si necesse fuerit, per censuras ecclesiasticas appellatione postpositâ compellendi, ac pro eisdem praedicationibus ferias prout expedire videris indicendi, concedendi quoque omnibus vere poenitentibus et confessis, qui ad easdem convocationes et praedicationes vestras accesserint, centum dierum indulgentiam — plenam concedimus auctoritate praesentium potestatem. Non obstantibus si aliquibus, cujuscunque ordinis vel dignitatis existant, quod interdici, suspendi vel excommunicari nequeant, a Sede Apostolicâ sit indultum, et quibuslibet indulgentiis, privilegiis seu literis ab eadem Sede obtentis vel obtinendis, per quae praedicta impediri vel defraudari possint, et de quibus specialem oporteat in nostris literis fieri mentionem. Taliter igitur tu et alii, quibus hujusmodi praedicationis officium duxeris committendum, mandatum apostolicum super hoc exsequi procuretis, quod palmam gloriae, quae bellum Dei gerentibus in retributionem ab ipso impenditur, vestra Devotio consequi mereatur. Datum apud Urbem Veterem IV. Non. Octobr. A. III. (h. e. d. 3. Octobr. 1263.).

Urbanus Episcopus Servus Servorum Dei Venerabili Fratri Episcopo Arusiensi Salutem. [Ex Reg. Orig. Litter. Urbani IV. A. III. Ep. 71. pag. 22.].*

Inter occupationes multiplices et immensas, quibus assidue angimur et distrahimur supra vires, de subsidio terrae sanctae vehementius cogitantes, ad hoc attentâ sollicitudine et attentione sollicitâ instantius vigilamus, ut ejusdem terrae succursui opportuno provideatur

remedio, et crucis ac crucifixi negotium auctore Domino feliciter dirigatur. Nam licet nonnulli praedecessores nostri Romani Pontifices grandis ad hoc diligentiae studio ferventius institerint, nos tamen, qui statum illius terrae praesentialiter novimus, quique ipsius discrimina experientiâ palpavimus manuali, eo affectuosius cupimus ejusdem terrae celeri et efficaci subsidio subveniri, quo terra eadem in graviore est hoc tempore necessitatis articulo constituta. Quum igitur nos centesimam omnium ecclesiasticorum proventuum totius Daniae usque ad quinquennium eidem terrae de fratrum nostrorum consilio duximus concedendam, fraternitati tuae mandamus, quatenus hujusmodi centesimam annuatim usque ad praedictum quinquennium per te vel per alium seu alios integre colligens, quicquid collectum fuerit Nuntiis ejusdem terrae vel eorum procuratoribus seu alterius eorundem absque diminutione qualibet assignare procures, per eos in dictae terrae subsidium convertendum; contradictores autem, si qui fuerint, vel rebelles per censuras ecclesiasticas appellatione remotâ compescas. Non obstante, si praelatis, personis, capitulis, collegiis, conventibus et locis aliquibus exemtis et non exemtis a Sede Apostolicâ sit indultum, quod ad exhibendum alicui subsidium pecuniarium minime teneantur, quodque ad id compelli non possint. Omnes autem de Regno praedicto clericos et laicos, cujuscumque conditionis, ordinis et dignitatis existant, qui olim pro dictae terrae subsidio crucis signaculum assumserunt, et motu proprio deposuerunt assumtum, voto hujusmodi minime adimpleto, ut illud cum devotione resumant; illos etiam, qui assumtum non deposuerunt et qui ipsum assument deinceps, ut se sic studeant parare, quod personaliter se conferant in succursum terrae praedictae, et quod interim hujusmodi crucis signaculum publice deferant, moneas efficaciter, et inducas eos ad redimendum vota sua vel ad transfretandum, censurâ simili — appellatione postpositâ — coercendo. Verum quia, sicut accepimus, nonnulli exsecutores, plerisque personis et locis ecclesiasticis, regularibus et secularibus, exemtis ejusdem Regni a memoratâ Sede concessi, super quibusdam concessionibus — de redemtionibus votorum crucesignatorum nec non de legatis, datis obventionibus, relictis subventioni terrae praedictae, ac aliis deputatis ad subventionem eandem in praemisso Regno — per nos et praedecessores nostros Romanos Pontifices seu alios de mandato Sedis praedictae factis, modum in colligendis praedictis excedant, aliasque in talibus perniciose versentur; Nos, nolentes ista sub dissimulatione transiri, ne in grave — quod absit — vertant eidem terrae per subtractionem vel diminutionem praefati studii detrimentum, volumus ut in praedicto Regno omnibus exsecutoribus eisdem,

personis et locis deputatis, a praedictâ Sede super hujusmodi concessionibus ex parte nostrâ firmiter inhaerere procures, ne quoquo modo ad colligenda praemissa procedant, eos, si contra tuam inhibitionem procedere forte praesumserint, a praesumtione hujusmodi per eandem censuram, appellatione postpositâ, compescendo. Et nihilominus, qua auctoritate, quibusque personis et locis, sub qua formâ et in qua quantitate fuerint praedicta concessa, et quae et quot et in quibus locis ab iisdem exsecutoribus fuerint collecta, pro eis diligentius inquirens, ea nobis per tuas litteras studeas fideliter intimare. Nos enim concessiones praedictas aliquem vigorem habere, ac illarum praetextu quicquid percipi nolumus, donec per tuam insinuationem sciamus super praemissis plenius veritatem, ac de his, prout expediens fore viderimus, disponamus. Tu autem interim redemtiones, legata, relicta, data et obventiones hujusmodi per te vel per alium seu alios, quos ad hoc idoneos esse cognoveris, integre colligens, quicquid de his collectum fuerit, Nuntiis dictae terrae vel eorum Procuratoribus seu alterius eorundem convertendum in ipsius terrae subsidium assignare totaliter non omittas. Omnes etiam Crucesignatos et Crucesignandos pro dictae terrae subsidio, quos sub nostrâ et Apostolicae Sedis protectione suscipimus, non permittas per te vel per alium seu alios contra immunitates et privilegia Crucesignatis ab eâdem Sede concessa ab aliquibus molestari, molestatores hujusmodi eandem censuram, sublato cujuslibet appellationis obstaculo, compescendo. Ad haec quum praedicatio crucis in memorato Regno pro ejusdem terrae succursu tibi per alias sub certâ formâ litteras sit commissa, nos, volentes ut negotium hujusmodi eo efficacius prosequaris, quo majori per nos fueris auctoritate munitus, injungendi libere per te vel per alium seu alios omnibus praedicatoribus et exsecutoribus Crucis ecclesiasticis secularibus et religiosis, pro terrae sanctae subsidio in dicto Regno a Sede Apostolicâ deputatis aut in posterum deputandis, ut in omnibus quae promotioni dicti negotii expedire cognoveris, tibi assistant, obediant, pareant et intendant, — assumendi etiam aliquos ecclesiarum praelatos aliosque religiosos et seculares ejusdem Regni, de quibus expedire videris, ut in his, quae spectant ad ipsius negotii promotionem, tibi assistant, intendant et obediant, et tam praedicatores et exsecutores praedictos quam praelatos aliosque religiosos et seculares hujusmodi ad haec, si necesse fuerit, auctoritate nostrâ, appellatione remotâ, cogendi, — faciendi etiam quinque Clericis, qui tecum in ipso negotio laborabunt, beneficiorum praebendarum et ecclesiarum suarum proventus per te vel per alium seu alios, quotidianis distributionibus duntaxat exceptis, integre ministrari, ac si in eccle-

siis, quas seu in quibus ea obtinent, personaliter residerent, et contradictores per censuras ecclesiasticas, appellatione postpositâ, compescendi, consuetudinibus vel statutis contrariis ecclesiarum ipsarum, juramento confirmatione apostolicâ vel quacunque aliâ firmitate collatis, nequaquam obstantibus, libera sit tibi de nostrâ permissione facultas. Praesentium quoque auctoritate concedimus, ut praedicatores crucis, quos ad id duxeris deputandos, ne hujusmodi eorum praedicationibus impedimentum vel aliquod obstaculum ingeratur, quaestuariis universis et aliis quibuslibet praedicare valentibus, postponendi aliquid populo, dum ab ipsis praedicatoribus Crucis negotium proponetur, licentiam interdicere valeant, ac compescere per censuras ecclesiasticas, sublato cujuslibet appellationis obstaculo, temeritatem eorum qui secus duxerint praesumendum. Concedimus insuper tibi, ut, quum ad aliquam villam vel ecclesiam regni praedicti ecclesiastico interdicto suppositam te declinare contigerit, possis interdictum hujusmodi suspendere, ac divina officia, dum ibidem moram traxeris, in eâdem ecclesiâ propter crucis praedicationem, exclusis excommunicatis et his qui causam interdicto dederint, celebrare ac facere celebrari. Et quum ad loca interdicta te declinare contigerit, Crucesignatis et Crucesignandis, dummodo excommunicati non fuerint, nec causam dederint interdicto, audiendi te praesente divina officia in illis ecclesiis, in quibus possunt ex privilegiis Sedis Apostolicae tum temporis celebrari, licentiam valeas impertiri. Praeterea absolvendi per te vel per alium seu alios eos, qui contra prohibitionem praedictae Sedis vel Legatorum ejus Sepulcrum Dominicum visitarunt, ac illos, qui portaverint ferrum, arma, lignamina et merces prohibitas Saracenis vel alias contra Christianos dederunt iis consilium, auxilium vel favorem; quoslibet etiam clericos in praelaturis, dignitatibus vel personalibus constitutos necnon presbyteros, qui contra constitutionem ecclesiae legis vel physicam audiverunt [1]), ab excommunicationum sententiis, quibus propter hoc tenentur adstricti, et dispensandi cum illis, qui excommunicati vel suspensi alias immiscentes se divinis irregularitatem aliquam immiserunt, dum tamen Crucesignati existant vel crucem recipiant, et in dictae terrae subsidium personaliter transfretent, seu in propriis expensis alios illuc per se idoneos dirigant bellatores, aut alias partem de bonis suis praefato subsidio congrue juxta tuae et illorum quibus hoc commiseris discretionis arbitrium subministrent; absolvendi quoque per te vel per alium seu alios, quos ad hoc idoneos esse cognoveris, a voto Crucis omnes Crucesignatos hactenus in

[1]) Locus corruptus, vel omissione nonnullorum mutilus.

subsidium terrae praedictae, et Crucesignandos deinceps, qui propter suorum infirmitatem aut debilitatem corporum inhabiles vel impotentes fuerint ad pugnandum vel transfretandum se in ipsius terrae succursum, dummodo secundum proprias facultates velint redimere vota sua; commutandi quoque per te vel per alium seu alios in hujusmodi votum crucis vota peregrinationis vel abstinentiae illorum, qui pro dicto subsidio signum crucis assumserint, et dispensandi cum quinquaginta Clericis ejusdem regni defectus natalium patientibus, dummodo non sint de adulterio vel incestu aut de regularibus procreati, nec paternae incontinentiae imitatores, sed bonae conversationis et vitae, aliasque eis merita suffragentur ad dispensationis gratiam obtinendam, qui, signo crucis assumto, transfretaverint personaliter in dictae terrae subsidium, vel illuc bellatores idoneos destinaverint, aut alias partem de bonis suis praedicto subsidio congrue juxta tuae discretionis arbitrium ministrabunt, quod quilibet eorum, hujusmodi non obstante defectu, possit ad omnes ordines promoveri, et ecclesiasticum beneficium obtinere, etiam si curam habeat animarum; — absolvendi insuper, durante commisso tibi hujusmodi crucis negotio, vel per te vel per alium seu alios idoneos, juxta formam ecclesiae omnes illos, quos pro violentâ injectione manuum in viros religiosos et clericos seculares, vel etiam pro incendio incidisse compereris in canonem sententiae promulgatae, dummodo injurias et damnum passis satisfaciant competenter, et non sit adeo gravis et enormis excessus, quod propter hoc sit merito Sedes Apostolica requirenda, ac de mandato tuo vel illorum, quos ad hoc duxeris deputandos, signum crucis receperint in subsidium dictae terrae, ituri personaliter vel missuri illuc idoneos bellatores, aut alios partem de bonis suis congrue juxta tuae et illorum, quibus hoc commiseris, pro hujusmodi subsidio discretionis arbitrium ministrabunt, et dispensandi cum clericis hujusmodi ligatis sententiis, qui se immiscuere divinis, ac injungendi eis poenitentiam salutarem; — absolvendi etiam ab excommunicationis vinculo juxta formam ecclesiae illos, qui pro violentâ injectione manuum et incendiis in promulgatae sententiae canonem inciderunt, et pro quorum gravi et enormi excessu Sedes foret merito requirenda praedicta, dummodo injurias et damna passis satisfaciant competenter, et tales, crucis assumto signaculo, ad mandatum tuum in subsidium dictae terrae se duxerint personaliter transferendos, plenam et liberam concedimus auctoritate praesentium facultatem; nihilominus concedentes, ut Clerici et Laici regni praedicti crucesignati et crucesignandi decimas non ecclesiarum ratione pacifice detinentes, fructus eorum perceptos hactenus in dictae terrae subsidium convertere valeant per se

ipsos, vel tibi aut illis, quibus hoc specialiter commiseris, securâ conscientiâ exhibere, liberumque sit tibi dimittendi per te vel per alium seu alios clericis et laicis eisdem quintam partem decimarum hujusmodi perceptarum hactenus, ita quod ad aliam restitutionem earum minime teneantur, sed exinde remaneant penitus absoluti, dummodo decimas easdem ecclesiis, ad quas spectare noscuntur, duxerint libere in posterum dimittendas. Ceterum volumus, ut praemissa omnia et singula exsequi libere valeas; non obstante, si personis vel locis aut ordinibus aliquibus a memoratâ sit Sede indultum, quod interdici, suspendi vel excommunicari non possint, per literas apostolicas plenam et expressam ac de verbo ad verbum non facientes de indulto hujusmodi mentionem, et quibuslibet aliis indulgentiis, privilegiis seu literis ab eâdem Sede obtentis vel in posterum obtinendis, per quae praedicta impediri vel differri valeant, et de quibus seu quorum totis tenoribus mentionem fieri oporteat in nostris literis specialem, et constitutione de duabus dietis editâ in Concilio generali. Datum apud Urbem veterem V. Non. Oct. anno tertio (h. e. 1263.).

II. Zur Geſchichte der Biſchofswahlen.

Unter den Puncten, die in der katholiſchen Kirche Gegenſtände heftiger und immer wiederkehrender Streitigkeiten geweſen ſind, verdient die Erwählung und Weihe der Biſchöfe vorzügliche Aufmerkſamkeit. Von dem hierarchiſchen Standpuncte aus betrachtet, konnte das Recht der Denomination und Conſecration ausſchließlich nur der Kirche zukommen. Denn nach dem theokratiſchen Principe, welches dem Syſteme des Katholicismus zum Grunde liegt, darf die Kirche keine Einmiſchung der weltlichen Macht in die kirchlichen Angelegenheiten erkennen oder annehmen, am wenigſten in einer ſo wichtigen Sache, als die Wahl der Stützen der Kirche iſt. Von dem politiſchen Standpuncte dagegen erſcheint jede Anſtellung von Beamten, welche nicht von der Regierung ausgeht, als ein gewaltſamer Eingriff in die Rechte des Staats; und dieſes muß, wo die Rede iſt von Beamten von ſo ausgedehnter und tief eingreifender Wirkſamkeit wie der biſchöflichen, Störung und Zwieſpalt in die ganze Organiſation des Staats bringen. Allerdings erfuhr das hildebrandiſche Syſtem, nach welchem aller weltliche Wahl-Einfluß für Simonie galt, vielfachen Widerſtand von Seite der Fürſten, die wol einſahen, daß ſie, ſobald die Biſchöfe aufhörten Vaſallen des Landesherrn zu ſein, ſelbſt Vaſallen des Papſtes werden würden. Allein die curialiſtiſche Politik wuſſte, durch Miſchung kluger Nachgiebigkeit und unbeugſamer Beharrlichkeit, durch abwechſelnden Gebrauch des Unterhan-

delns und des Interdicts, ihre Gegner zu entwaffnen. Bei dem Concordate zu Worms 1122 erhielt der Papst das Recht, mit Ring und Stab zu investiren, der Kaiser dagegen mit dem Scepter, auch das Recht, sein Urtheil in streitigen Bischofswahlen zu geben, gegen die Verpflichtung, in jedem andern Falle die kirchliche Wahlfreiheit zu respectiren. Allein wo mag wol ein Concordat aufzuweisen sein, durch welches nicht Rom allein die siegende Partei geblieben wäre? Was dem Kaiser zugestanden worden war, wurde nach und nach bedingt, eingeschränkt und angefochten, bis es zuletzt unterblieb; was dem Papste zugestanden war, wurde solange erweitert, vermehrt und weiter getrieben, bis endlich der Widerspruch verstummte. Am Anfange des dreizehnten Jahrhunderts wurde laut und vernehmlich erklärt: die ganze Macht, Bischöfe zu ernennen und einzusetzen, gehöre ursprünglich und von Rechtswegen dem Papste; Dieser könne sein Recht weggeben, seine Zustimmung zu dieser oder jener Wahleinrichtung zu Gunsten der geistlichen oder weltlichen Obrigkeit geben, ebenfalls aber wieder zurücknehmen, was er einstweilen abgetreten habe. Nach diesem Systeme war es consequent, wenn Innocenz und seine Nachfolger sich nachgerade durch Reservationen, Provisionen und Exspectationen das Wahlrecht bei allen Prälaturen aneigneten, mit Hintansetzung des Fürsten wie des Metropolitans und Domcapitels. Durch kräftigen Widerstand von Seite der weltlichen Macht und durch andre Umstände finden wir zwar zuweilen den Papst bewogen oder genöthigt, eine Ausnahme zu machen; allein in solchen Fällen hat es die Curie immer verstanden, den Schein entweder besonderer Gunstbezeugung von Seite des Papstes, oder gottloser Widerspenstigkeit von Seite des Fürsten über die Verhandlungen zu verbreiten. Das System selbst ist mithin unter dergleichen Anomalien bewahrt worden.

Skandinavien gehörte niemals zu den Ländern des frommen Gehorsams; den Anmaaßungen der Curie vermochte man zwar nicht immer zu widerstehen, aber das hierarchische System in seinem vollen Umfange hat daselbst nie Wurzel geschlagen. Auch erkannte der Papst seinen Vortheil zu wohl, als daß er mit folgerechter Strenge in diesen Ländern hätte verfahren sollen, wo einzelnen Abweichungen in den hierarchischen Formen wegen der großen Entfernung nicht immer vorgebeugt werden konnte, und wo solche Abnormitäten aus eben dieser Ursache keine gefährlichen Folgen des Beispieles für Andere befürchten liessen. Aus den historischen Jahrbüchern ersehen wir unter Anderm: daß die dänischen Könige niemals auf das Recht, Bischöfe zu ernennen oder doch nach der Ernennung sie zu bestätigen, Verzicht geleistet haben; daß sie sogar oft, mit völliger Selbstherrscher-Gewalt, an die Stelle der durch kanonische Wahl vom Domcapitel Eingesetzten Andre eingesetzt haben.

Allerdings iſt das Verfahren der Päpſte zu conſequent geweſen, als daß jemals eine ſolche Ernennung ſollte für rechtmäßig erklärt worden ſein. Allein ſelten haben ſie Gewalt gegen Gewalt geſetzt, wo ein anderer Ausweg ſich möglich zeigte; oft haben ſie die Augen für das Unregelmäßige der geſchehenen Wahl geſchloſſen; oft haben ſie mit politiſcher Klugheit ihre eigne Ehre zu retten gewuſſt, ohne offenbar wider die königliche anzuſtoßen. In den bekannten und intereſſanten Streitigkeiten mit den Erzbiſchöfen von Lund, Eskild unter Erich Emund, und Jacob Erlandſen unter Chriſtoph dem Erſten, war es der Prälat, der wider den Willen des Königs in den Beſitz des Primates im Norden eingeſetzt wurde. Als Gegenſtücke hiezu, obgleich von geringerer Bedeutung und geringerem Einfluß, können beide folgende Exempel dienen, wo des Königs Arm den Mann auf den Biſchofsſtuhl erhob und darum kämpfte, die Wahl wider die Einwendungen des päpſtlichen Stuhles geltend zu machen.

Bei keiner geiſtlichen Pfründe hatte der König von Dänemark ſo gegründete Forderungen auf das Wahlrecht, als beim Biſchofsſtuhle zu Reval. Schon Canut der Sechste hatte, wie es ſcheint im Jahre 1196, einen Zug nach den liflandiſchen Küſten unternommen und, indem er Kirchen erbaute und Prediger hinterließ, um das Chriſtenthum ſich verdient gemacht [1]). Sein Bruder Waldemar der Zweite entſchloß ſich, von den liflandiſchen Biſchöfen aufgefordert, die chriſtliche Kirche wider die Angriffe der Einwohner und der Ruſſen zu ſchützen, und ſetzte den wohlbekannten Zug im Jahre 1219 durch [2]); ſeine ſiegreichen Waffen gründeten das Recht der Dänen auf den neuen Beſitz; er erbauete das jetzige Reval [3]), welches in der Sprache der Eingebornen „die Stadt der Dänen" genannt wird. Im Jahre 1220 unterwarf ſelbſt der Biſchof Albrecht von Liſland, der eifrigſte Apoſtel des Chriſtenthums in dieſen Gegenden und der eigentliche Stifter des Ordens der Schwerdtritter, dieſes Land ſowol als Eſthland dem Scepter des mächtigen Waldemar [4]). Die Ritter aber und ſämmtliche Lehenträger der rigaiſchen Kirche weigerten ſich nicht nur die däniſche Oberherrſchaft anzuerkennen, ſondern machten ſogar Anſprüche auf den Beſitz von Eſthland, als einem Lande, das zuerſt durch die Fahne der heiligen Jungfrau zum Chriſtenthum geführt worden; und ſie fanden Gelegenheit, ihren Anſpruch wäh-

---

[1]) *Hvidtfeld* II. pag. 56. Suhm VIII. S. 369.

[2]) Gadebuſch Livländ. Jahrb. 1ſter Th. S. 123. 128. Suhm IX. S. 330 ff.

[3]) *Gruber* Orig. Livon. pag. 129. 147.

[4]) Gadebuſch S. 145. Suhm IX. S. 380.

rend der Gefangenſchaft Waldemars geltend zu machen [1]). Dieſes gab dem päpſtlichen Legaten, dem Biſchofe Wilhelm von Modena, welchen Honorius der 3te im Jahre 1225 nach Liſland ſandte, Veranlaſſung, die baltiſchen Provinzen unter päpſtlichen Schutz zu nehmen, bis zur völligen Beendigung der ſtreitigen Sache. Der Vergleich kam durch den ebengenannten Legaten im Jahre 1238 unter Gregor dem 9ten zu Stande; und der Orden muſſte demzufolge Reval nebſt Anderem an den König abtreten [2]). Was die kirchlichen Angelegenheiten in dem neuchriſtlichen Lande betrifft, ſo hatten Eſthland und Liſland (Jenes ſeit 1170, Dieſes ſeit 1188) ſchon vor Waldemars Zeiten jedes ſeinen Biſchof [3]); allein der däniſche König errichtete nach der Schlacht bei Walmer drei neue Bisthümer [4]), zu Dannepilt, Dorpat und Reval, als Suffragans-Stühle des Erzbisthums zu Lund; und, als der genannte päpſtliche Legat in Liſland anlangte, fand er dort fünf Biſchofsſitze vor: zu Riga, Oeſel, Seleburg, Dorpat und Reval [5]). Der Biſchof zu Reval war dem Erzbiſchofe zu Lund, die übrigen dem Biſchofe zu Riga untergeben. Der erſte Biſchof war Weſſelin, Capellan des Königs Waldemar, und er wurde bei der Errichtung des Biſchofsſitzes von dem Könige ſelbſt eingeſetzt [6]). Zwar ernannte Biſchof Albrecht ſeinen Bruder Hermann, Abt in Bremen, zu dieſem Poſten und ließ ihn von dem Erzbiſchofe zu Magdeburg weihen [7]); allein Waldemar kam dieſem Eingriffe in ſein vermeintliches Recht dadurch zuvor, daß er mehrere Jahre hindurch der Abreiſe deſſelben nach Liſland Hinderniſſe in den Weg legte; erſt im Jahre 1223, als Gefangener in der Gewalt des Grafen von Schwerin, da er den Verluſt der neuerworbenen Provinzen als unvermeidlich anſehen muſſte, bequemte er ſich dazu, Hermann in ſeiner Würde zu beſtätigen [8]). Nachdem der Beſitz von Eſthland Waldemarn aufs neue durch den genannten Vergleich unter päpſtlicher Sanction zugeſichert war, finden wir, daß der König wieder von ſeinem Wahlrechte Gebrauch gemacht hat, indem er im Jahre 1240 Thorkil, bisherigen Prediger im Stifte Ripen, zum Biſchofe zu Reval ernannte und die

---

[1]) Gadebuſch S. 152. 159. 187.

[2]) Arndt liefl. Chronik II S. 38. Gadebuſch S. 228. Suhm IX. S. 683.

[3]) Gadebuſch S. 14. 18.

[4]) *Pontopp.* Ann. ad ann. 1219.

[5]) Arndt liefl. Chronik I. S. 203. Cf. Designatio Episcopatuum Daniae (*Langebek* Scrr. Rer. Dan. VI. pag. 611.).

[6]) Arndt liefl. Chronik I S. 144. Gadebuſch S. 132.

[7]) Gadebuſch S. 136. Suhm IX. S. 340 ff.

[8]) Gadebuſch S. 165.

Conſecration des Erzbiſchofes zu Lund erhielt [1]). Er legte allen Lehenträgern in Eſthland und Wirland die Verpflichtung auf, dem biſchöflichen Stuhle zu Reval Zehnten zu entrichten, und dotirte dieſen auſſerdem mit bedeutenden Gütern; in dem Documente aber, welches er hierüber ausfertigte, erklärte er ſich zugleich ausdrücklich für den rechtmäßigen Patron, als Fundator wie als Dotator, und behielt ſich nebſt ſeinen Nachfolgern auf immer das Recht vor, zu wählen und den Erwählten zu präſentiren, ohne Rückſicht darauf, ob die Kirche künftig ihr eigenes Capitel erhalten werde. In dem Falle, daß entweder Dieſes oder der Biſchof daſelbſt ſich weigern werde, dies Recht des Königs anzuerkennen, ſolle die ganze Dotation der Krone verfallen ſein [2]). Es iſt offenbar, daß der König die hierarchiſchen Anmaaßungen vor Augen gehabt hat, welche darauf ausgingen die Wahl der Biſchöfe von der Regierung vollkommen unabhängig zu machen, und daß er durch die beſtimmte financielle Clauſel ſich und ſeine Nachfolger gegen dergleichen Verſuche zu ſichern geglaubt hat. Noch im J. 1249 beſtätigte König Erich die Dotation ſeines Vaters; und bei dieſer Gelegenheit wurde die waldemar'ſche Conſtitution wiederholt und das Vocationsrecht für rechtskräftig erkannt.

Nach dieſen ſorgfältig getroffenen Maaßregeln kann es nur befremden, wenn wir 28 Jahre ſpäter eine andere Wahlconſtitution eingeführt finden, durch welche die königlichen Vorrechte durchaus vergeben ſind. Die Königin Margaretha, mit dem Beinahmen Sprengheſt, eine pommerſche Prinzeſſin, Wittwe Chriſtoffers des Erſten, die während der Minderjährigkeit ihres Sohnes, Erich Glippings, Verweſerin des Reiches geweſen war, erhielt von ihm Eſthland und Wirland als Beſitzthümer auf Lebenszeit; ſie nennt ſich deshalb auch „Frau von Eſthland" [3]). Dieſe Königin fertigte unter dem 1. Sept. 1277 ein Edict von Wordingborg aus, des Inhalts: Da ſie Ungemach und Ge-

---

[1]) Gadebuſch S. 230 f. Suhm X. S. 19.: „Dominum Torchillum Ecclesiae Revaliensi praeficiendum elegimus et electum praesentavimus Ven. Patri Lund. Arch.; qui, prout ad ejus spectabat officium, electionem, confirmationem vel praesentationem admisit, ac eidem electo munus consecrationis impendens, ipsum praefecit episcopum."

[2]) „Cum tam ratione fundationis quam ratione dotis constet, nos veros esse patronos, jus eligendi et praesentandi electum nobis nostrisque successoribus perpetuo in posterum reservamus. Quodsi forte processu temporis matrix ecclesia capitulum sive conventum habuerit, ad nos tantum, non ad ipsos pertineant electio ac praesentatio; in quibus si ipsi aut episcopus loci duxerint se nobis opponendos, decernimus, ut ad nos vel ad successores nostros rectâ viâ dos redeat memorata." Das Document iſt zu finden bei Gadebuſch (l. l.), ſowie bei Suhm und Pontoppidan.

[3]) Suhm S. 567.

fahr für die reval'sche Kirche von den Bestimmungen ihrer Vorgänger hinsichtlich der Besetzung des Bischofsstuhles fürchtete, widerrief und vernichtete sie jene Reservationen und Provisionen, und überließ es nach reiflicher Ueberlegung dem reval'schen Domcapitel, sich seinen Bischof durch freie und ungehinderte Wahl selbst zu ernennen. Zugleich erhielten Bischöfe und Domherren sämmtliche Freiheiten ungeschmälert und alle Güter, zu deren Besitz sie gelangt seien oder künftig gelangen möchten, frei von Schatzungen und andern Abgaben zugesichert [1]). Dieser Schritt, dessen nachtheilige Folgen so augenscheinlich waren, wird noch tadelnswürdiger durch die Bereitwilligkeit, mit welcher er gethan zu sein scheint; und noch auffallender, wenn man auf den Ruhm der Charakterstärke und Einsicht hinblickt, den alle Geschichtschreiber an dieser Herrscherin rühmen. Schon hiernach wird es wahrscheinlich, daß das königliche Wahlrecht früher ernsthaften Widerstand von Rom aus gefunden hat; und daß es der Königin rathsamer geschienen, freiwillig auf Das zu verzichten, was sie künftig durchzusetzen verzweifeln mochte. Diese Vermuthung wird zur historischen Gewißheit durch nachstehende bisher ungedruckte päpstliche Bulle, die zugleich dazu dienen kann, ein Glied der reval'schen Bischofsreihe zu beleuchten. Die Bulle ist nämlich von dem Papste Urban dem 4ten an Treugott, „erwählten Bischof zu Reval," geschrieben. Ein solcher kommt zwar in den Verzeichnissen vor [2]), obgleich die Annalisten nichts anderes von ihm zu berichten gefunden haben, als daß er im J. 1279 gestorben ist. Allein sowohl Arndt (S. 301.), als Gadebusch (S. 313. Anm. g.), und nach ihm Pontoppidan (I. p. 707.), machen ihn mit dem oben erwähnten Bischofe Thorkil zu einerundderselben Person, ernannt von dem König Waldemar im J. 1240. Diese Vermuthung, die schon an und für sich willkürlich ist, auch in chronologischer Hinsicht wenig wahrscheinlich (derselbe Mann sollte nämlich darnach den Bischofsstab 39 Jahre hindurch geführt haben), wird durch die obgedachte Bulle widerlegt. Darin wird nämlich gesagt: daß Treugott von der Königin Margaretha während der Minderjährigkeit des Sohnes und zugleich in der Regierungszeit des Papstes Alexander des Vierten erwählt worden ist. Christoph starb den 29. Mai 1259, Alexander den 23. Mai 1261. Wir haben mithin einen Zwischenraum von zwei Jahren. Und da Erich Glipping schon im J. 1260 gekrönt wurde, mag die streitige Bischofswahl in die

---

[1]) Gadebusch S. 307. Suhm X. S. 743. *Hvidtfeld* p. 343. *Pontopp.* I. p. 739.

[2]) *Petri Olai* Ann. Dan. (*Langeb.* Scrr. Rer. D. I. p. 187.). — *Hamsfort.* chronol. 2da (*Langeb.* I. p. 292.). Nach Suhm (X. S. 790.) war er ein Sohn Tycho Pusts, Canonici zu Lund.

letzte Hälfte des Jahres 1259 oder in die erſte Hälfte des Jahres 1260 gehören. Treugott hat alſo den Biſchofsſtuhl ungefähr 19 Jahre bekleidet. Die päpſtliche Bulle lautet alſo:

Urbanus Episcopus Servus Servorum Dei Thrugoto Electo Revaliensi Salutem. Ex Reg. Autogr. Litt. Urb. IV. ann. III. Ep. 3. pag. 1.

Ecclesiâ Revaliensi dudum pastore vacante, Carissima in Christo Filia nostra M. (argaretha) Regina Daniae illustris, quae Carissimum in Christo Filium nostrum ... Illustrem Regem Daniae natum suum, tunc impuberem, et Regnum Daniae gubernabat, ad regimen ipsius ecclesiae te, tunc Canonicum Roeskildensem, de facto elegit; credens sibi hoc illâ de causâ licere, quia clarae memoriae W. (aldemarus) Rex Daniae, qui terram Revaliensem de manu Paganorum eripiens et acquirens, cultui christiano dictam ecclesiam erexit de bonis propriis et dotavit, ac successores extunc in praefatâ ecclesiâ Pontifices elegerunt. Sed tu sub eâ conditione praefatae Reginae super electione ejusmodi consensisti, si placita esset Ecclesiae vel accepta. De his enim verbis talis intellectus in mente tuâ prout asseris resultabat, quod in praedictâ praebebas electione consensum, si de Metropolitani tui aut Summi Pontificis procederet voluntate. Et licet praefata Regina electionem tuam, si electio dici possit, Ven. fratri nostro Lundensi Archiepiscopo loci Metropolitano confirmandam ab eo duxerit praesentandam, idem tamen Archiepiscopus extra Regnum constitutus praedictum eam noluit, sicut nec debuit, confirmare; propter quod Regina praefata recursum ad felicis recordationis Alexandrum Papam Praedecessorem nostrum habuit, et extunc hujusmodi negotium usque ad haec tempora in suspenso remansit. Porro nos, ipsius negotii meritis intellectis, electionem praedictam cassavimus, seu potius cassam et irritam duximus nuntiandam, maxime cum jus electionis hujusmodi secundum instituta canonica non cadat in laicum, nec aliquâ consuetudine, quae corruptela esset dicenda, potius a laicis valeat obtineri. Quia vero de vitâ, moribus ac literarum scientiâ fuisti Nobis laudabiliter commendatus, nos eidem Ecclesiae, super eo quod diu viduata exstitit paterno compatientis affectu, ac in hac parte sibi providere salubriter intendentes, te ipsius ecclesiae de fratrum nostrorum consilio et apostolicae potestatis plenitudine necnon de speciali gratiâ praefecimus in Episcopum et Pastorem, firmâ de te conceptâ fiduciâ, quod, cum dicaris in spiritualibus esse providus et in temporalibus circumspectus, necnon adjutus diversarum meritis probitatum, dicta Revaliensis Ecclesia per tuam industriam, divinâ favente clementiâ, in statum salutis dirigi et in prosperis debeat ampliari. Quocirca dis-

cretionem tuam rogamus et hortamur attente, per apostolica tibi scripta firmiter praecipienda mandantes, quatenus ad dictam Ecclesiam de Apostolicae Sedis et nostro favore confisus accedens, te in regimine ipsius Ecclesiae, cujus plenam administrationem in utrisque tibi commisimus, ita reddas sine intermissione sollicitum, ut apud remotos et proximos tua fama clareat per effectum, et in delectationem nobis veniat te condignâ gratiâ opportuno tempore prosequi, ac tuis condignis desideriis favorem benevolum impertiri. Datum apud Urbem Veterem Idib. Sept. Anno Tertio (d. i. 13. Sept. 1263.).

Dieses Document enthält ein vollständiges Beispiel der hildebrandischen Wahltheorie: wie schon bald nach Waldemars Tode ein Papst das von dem Könige vorbehaltene Recht umstoßen durfte, als auf irrige Prämissen gegründet. Derselbe erklärt die königliche Wahl für unkanonisch nach dem aufgestellten Principe, daß jegliches Unternehmen von Laien in kirchlicher Angelegenheit gesetzwidrig sei. Nicht aus Achtung für die königliche Würde, sondern allein aus Rücksicht gegen die Tauglichkeit des Wahlcandidaten, gibt er seine Zustimmung zur Einsetzung Desselben. Er verweigert sogar dem Primaten der nordischen Kirchen, dem Bischofe von Reval, die kanonische Confirmation zu ertheilen, welche ihm durch die Fundation zugesichert war, um auch ohne Einwendung von dieser Seite über den Bischofsstuhl nach Gutdünken verfügen zu können. — Der Bischof Treugott, dessen Ernennung diesen Protest von römischer Seite veranlasst hatte, muß im Jahre 1277 ein bejahrter Mann gewesen sein; einer neuen Wahl sah man also entgegen, und mit dieser zugleich erneuerten Prätentionen und Streitigkeiten. Allein, einen Kampf mit der päpstlichen Macht zu wagen, war eben jetzt am wenigsten an der Zeit. Nach zwanzigjähriger Fehde mit Jakob Erlandsen, der die Fackel des Bürgerkrieges entzündet hatte, die Feinde über die Gränzen des Landes und kränkende Demüthigungen über die königliche Krone gebracht hatte, war bereits drei Jahre früher ein Vergleich zwischen König und Erzbischof durch das Concilium zu Lyon 1274 geschlossen, und im Jahre darauf das Reich von den Banden des Interdicts gelöset [1]). Die wiederhergestellte Ruhe war zu kostbar, als daß sie geopfert oder gefährdet werden durfte, um ein Vocations-Recht, welches rücksichtlich der Lage des Stiftes von geringerer Wichtigkeit war, zu vertheidigen. Möglich auch, daß Margaretha, während ihres Aufenthaltes zu Rom zwischen den Jahren 1267 und 70 (Suhm X. S. 651.) sich bei dem Papste eine günstigere Ansicht der Streitsache mit dem Erzbischofe Erlandsen durch das Anerbieten einer Verzicht-

[1]) *Hvidtfeld* II. pag. 329. — *Holberg* I. pag. 348.

leiſtung erkaufen muſſte, die für den römiſchen Stuhl, nach den entſchiedenen Schritten, welche er bereits in dieſer Rückſicht gethan, nothwendig von Werth war. Margaretha's Abtretungs-Document wurde nachher von dem Sohne, König Erich im J. 1283, ſpäter von Erich Menved im J. 1289, von Chriſtoph II. im J. 1325, und von Chriſtian I. im J. 1456 (doch salvo jure Coronae) [1]) confirmirt; die päpſtliche Confirmationsbulle erfolgte im J. 1423 (d. 26. Jan.) von Martin V. Es ſcheint aber, daß die Könige, wenigſtens eine Zeit lang, die päpſtliche Politik zu ihrer eignen gemacht haben; wenigſtens bemerkt Hvidtfeld (II. p. 344.): daß „die Könige ſeitdem dem obgedachten Capitel dieſen Brief nicht halten wollten, und daß er niemals in Kraft getreten ſei." Arndt fügt in ſeiner liſländiſchen Chronik (l. l.) hinzu, daß das reval'ſche Capitel im J. 1294 von der däniſchen Geiſtlichkeit ſein Recht abzutreten gezwungen worden.

III. Zur Geſchichte des Concils zu Baſel.

In der neununddreiſſigſten Sitzung des Concils von Coſtnitz war an ernſten Maaßregeln gearbeitet worden, um das Synodalweſen zu ordnen, und dadurch die Kirche vor ärgerlichen und friedeſtörenden Auftritten zu ſichern. Es war decretirt worden: daß, um Ketzereien, Irrthümer und Schiſmata auszurotten, überhaupt Misbräuche zu beſeitigen, 5 Jahre ſpäter eine andere allgemeine Synode gehalten werden ſolle, dann wieder eine nach 7 Jahren, und darauf in ununterbrochener Ordnung alle zehn Jahre; daß der Ort des künftigen Concils einen Monat vor dem Schluſſe des vorhergehenden vom Papſte mit Zuſtimmung des Concils beſtimmt werden ſollte; daß in dieſer Beſtimmung keine Veränderung vorgenommen werden dürfte ohne augenſcheinliche Nothwendigkeit und ohne die Zuſtimmung der zwei Dritttheile der Cardinäle; jedoch ſollte in ſolchen Fällen wo möglich eine Stadt in dem nämlichen Lande, welches von Anfang an auserſehen war, gewählt werden, auch die veränderte Beſtimmung ein Jahr vor dem feſtgeſetzten Termin des Concils bekannt gemacht werden. Demzufolge wurde in der vorletzten Sitzung, am 19. April 1418, Pavia zum Sitze des nächſtfolgenden Concils beſtimmt [2]). Dieſes kam auch in der That 5 Jahre nachher, in der Mitte des Sommers 1423 zu Siena zu Stande, nachdem der Herzog von Mailand am Jahrestage zuvor die Väter des Concils davor gewarnt hatte, daß eine epidemiſche Seuche ſich in Pavia ge-

---

[1]) Suhm X. S. 1015. Arndt II. S. 64. — Sämmtliche genannte Documente werden im Original in dem königl. geheimen Archive vorgefunden.

[2]) *Labb.* Coll. Conc. t. XVI. p. 700—742.

zeigt habe. Hier wurde denn zum Eröffnen des folgenden Conciliums 7 Jahre nachher, im Februar 1431, die Stadt Basel bestimmt.

Schon am 1. Febr. dieses Jahres ernannte Papst Martin V. in einer Bulle den Cardinal Julianus Cäsarinus de St. Angelo zum Präses in dem bevorstehenden Concilium; und Dieser wurde, da Martin am 20. d. M. starb, von seinem Nachfolger Eugen IV. am 30. Mai bestätigt [1]). Am 31. Mai wurde das Concilium eröffnet, jedoch unter nicht gar erfreulichen Auspicien. Die Anzahl der anwesenden Prälaten war sehr gering; theils wegen der hussitischen Unruhen, die immer weiter um sich griffen, theils wol auch in Folge der päpstlichen Machinationen. denn der Cardinal-Legat selbst langte erst um Mitte Septembers an. Die geringe Frequenz erschien dem Papste als die günstigste Gelegenheit, das drohende Gewitter abzuleiten. Ein Concilium freilich, das, noch abgesehn vom Vorangange des zu Costnitz, schon durch den Versammlungsort (ultra montes) gegen den überwiegenden Einfluß des Papstes gesichert war, musste der Curie ein furchtbares Phänomen sein; und Eugen zauderte nicht eine Bulle auszufertigen (den 13. Nov. 1431), die das Concilium zu Basel für aufgelöst erklärte und ein neues nach Bologna berief, wo er selbst das Präsidium persönlich führen würde. Der päpstliche Beschluß wurde theils dadurch motivirt, daß die festgesetzte Zeit verlaufen war, ohne daß eine hinreichende Anzahl Prälaten sich eingefunden hatte oder erwartet werden durfte wegen der politischen Unruhen; theils aber dadurch, daß der griechische Kaiser Johannes Paläologus Unterhandlungen wegen einer Vereinigung der orientalischen und occidentalischen Kirche eingeleitet hatte, zugleich mit der Erinnerung durch seine Gesandten, daß man durch frühere Verabredung mit dem Papste Martin einig geworden sei, diese Sache in einer der Städte Italiens zu verhandeln, um den Griechen die Hin- und Rückreise zu erleichtern. Die Baseler Prälaten widerstrebten. Allein Eugen wiederholte in einer neuen Bulle das Auflösungsdecret; und, als das Concilium unterdessen eine Aufforderung an die Böhmen zu mündlichem Verhandeln in Basel ausgefertigt hatte, ergriff der Papst den Vorwand, daß das Ansehn der Synode zu Costnitz, welche schon das Anathema über die hussitischen Artikel ausgesprochen hatte, durch dieses neue Vornehmen der Sache gekränkt und widerrufen würde. Auch Kaiser Sigismund widersetzte sich mit Ernste einem Schritte, welcher ein neues Schisma befürchten ließ; der Cardinal-Legat machte wiederholt Gegenvorstellungen. Allein alles vergebens. Das Concilium blieb fest.

[1]) Folgende Darstellung von dem Gange des Concilium zu Basel, nach *Labb.* Coll. Conc. t. XVII., vgl. mit *Raynaldi* Annales t. XVIII. ann. 1431—39.

Schon in der zweiten Sitzung (am Anfange des Jahres 1432) erklärte es feierlich: es habe seine Macht unmittelbar von Christus, es sei ihm Jedermann unbedingt unterwürfig, was den Glauben und die Reformation der Kirche an deren Haupte und Gliedern beträfe; zugleich, daß der Papst Niemanden der zum Concilio Gehörenden, von der Zeit seines Antritts der Reise an, abrufen oder vorladen dürfe, und daß Niemand das Concilium ohne Beistimmung der Väter verlassen dürfe. Nach vielfachem Streiten, in welchem die wechselseitige Spannung immer mehr zunahm, reiste Kaiser Sigmund selbst nach Rom, um den Papst günstiger zu stimmen und ihm die gewissen Folgen einer fortgesetzten Widersetzlichkeit darzulegen. Das Concilium hatte dem Papste eine Frist von 60 Tagen bestimmt, binnen welcher er das Auflösungsdecret widerrufen und sich dem Concilio, als dem einzig rechtmäßigen, anschliessen solle; und es ließ sich nur mit Mühe vom Kaiser dahin vermögen, den Termin um 30 Tage weiter hinauszurücken. Mittlerweile befand sich der Papst in einer ängstlichen Verlegenheit. Der Kaiser hatte ihn durch seine Gegenwart überzeugt, daß er dem Concilio mit aufrichtigem Sinne ergeben sei. Gleich nach des Kaisers Abreise aus Rom hatte Eugen einen Bischof nach Basel senden müssen, mit der Vollmacht die der Kaiser verlangt hatte, um einen Vergleich im Namen des Papstes abzuschliessen; und als der Papst noch immer die Sache in die Länge zu ziehen suchte, drang der Kaiser mit Ungeduld auf die Erfüllung seiner Versprechungen [1]).

Von dieser peinlichen Lage, in welcher der Papst seine politische Kunst darauf beschränken musste, keinen Fuß breit ohne die dringendste Nothwendigkeit und zwar so zu weichen, daß er in günstigern Augenblicken den geräumten Platz wieder einzunehmen vermöchte, liefert nachstehendes, bisher ungedrucktes Breve Eugens (vom 17. Oct. 1433 an den dänischen König Erich von Pommern [2]) ein authentisches Zeugniß. In welchem Jahre die Deputirten der drei nordischen Reiche sich in Basel eingefunden haben, lässt sich nicht genau angeben. Pontoppidan berichtet, daß der Bischof Chr. Hemmingsen von Ribe und der Archidiaconus Joh. Iversen von Aarhuus schon im Jahre 1431 dorthin gesendet wären. Lagerbring aber erinnert daran, daß diese Angabe einem Briefe von dem Könige Erich widerstreite, in welchem er die Verzögerung der Prälaten entschuldigt („dignetur Synodus ipsis praelatis parcere, quod ad ipsam venire ac mittere, prout tenebantur, distulerint"); und

[1]) *Raynald.* ad h. a. nr. 23.

[2]) *Raynald.* (ad h. a. nr. 22) führt einen Brief von ähnlichem Inhalte vom 12. Oct. d. J. an den König Wladislaus von Polen an, und gedenkt bei dieser Gelegenheit des vorliegenden Briefes an den König Erich.

ebenso einem Proteste der schwedischen Bischöfe wider den König Erich, unterzeichnet Wadstena im August 1433, woraus erhellt, daß der Abgesandte der schwedischen Kirche, Bischof Niels Rogwaldsen von Wexiöe, noch um diese Zeit in Schweden gewesen ist. Wahrscheinlich haben also die nordischen Gesandten sich erst im Anfange des Jahres 1434[1]) auf den Weg begeben; wie denn auch die eigentliche Wirksamkeit des Concils von der Zeit an, da die Einigkeit mit dem Papste hergestellt war, gerechnet werden konnte. Schon in dem Umstande, daß die Absendung der nordischen Prälaten ausgesetzt worden war, bis der Papst sich für die Gültigkeit des Concils erklärt hatte, konnte Dieser versucht werden ein Zeichen günstiger Stimmung für sich zu finden. Allein selbst in dem Falle, daß er die Geistlichkeit wider sich gestimmt finden sollte, musste es ihm doppelt wichtig sein, den König auf seine Seite zu bringen; und hiezu schien ihm die Hoffnung nicht ganz ungegründet.

Erichs Regierung war verderblich für die Kirche wie für den Staat; er war ein Tyrann gegen seine geistlichen wie weltlichen Unterthanen, und mit den kirchlichen Pfründen verfuhr er ganz und gar willkürlich. Den Canzler Johannes Jerechini, den er auf den erzbischöflichen Stuhl zu Upsala eingeschoben hatte, musste Papst Martin V. wegen begangenen Meineides nebst Blutschande und Polygamie, absetzen; später, als Bischof von Skalholt, fand er seinen Tod in einem Sacke, welchen die Isländer in einen Strom versenkten, um die Ehre ihrer Jungfrauen zu retten[2]). Einige Jahre nachher versah Erich wiederum Upsala mit einem Erzbischofe, Arnold Clemensen, von welchem die Reim-Chronik sagt[3]): „ärgerer Wicht war ein Prediger nicht;" Lüderlichkeit machte indessen seinem Leben ein baldiges Ende. In der Klage, welche der gemeine Mann und die Geistlichkeit von Schweden im Jahre 1435 wider Erich erhoben[4]), wird er, ausser vielem Andern, auch wegen Anmaaßungen in kirchlichen Dingen beschuldigt: daß er der Kirche Bischöfe, den Geboten des Papstes, dem Rechte der Kirche und den Privilegien und Freiheiten des Reichs zuwider, aufdränge; daß er die vom Papste Eingesetzten verwerfe; daß er die Clerisei besteure und die Habe der Kirche verödе, und weder das Recht der Kirche noch den Papst oder das Concilium achte. Noch stärker sind die Beschwerden des schwedischen Reichsraths in diesem Puncte (ann. 1439; nach Hvidtfeld IV. p. 638),

---

[1]) Hiemit stimmt die Angabe in *Hamsfort* Chronol. secunda (Scr. Rer. Dan. I. p. 329), überein: „1434 — ad Conc. Basil. legati mittuntur ab Erico R."

[2]) *Lagerbring.* IV. pag. 331.

[3]) Ibidem pag. 336.

[4]) *Hvidtfeld.* IV. pag. 538. *Lagerbring.* IV. pag. 98. 106.

alſo lautend: „Ebenfalls hat er aus allen drei Reichen Erzbiſchöfe, Biſchöfe, Prälaten und Prioren, Prieſter, Mönche und viele andere Perſonen der heiligen Kirche, ohne alle Schuld und Vergehung und auſſer allem Rechte, mit Gewalt fangen und in den Thurm werfen laſſen, über welche er doch keineswegs Richter ſein durfte. Ebenfalls war ihm ein Clericus von unſerm heiligen Papſte mit ſeinem verſchloſſenen freundlichen Breve geſendet worden, welchen Boten er heimlich auffing und ſelbſt mit dem Blei und Breve des Papſtes ſchlug, ſodaß ihm die Naſe und der Mund blutete; wollte auch ihn nöthigen das Breve ſelber aufzufreſſen, und ſperrte ihn dazu auf lange Zeit in den Thurm. Woran denn alle drei Reiche und deren Reichsräthe großes Aergerniß nahmen, auch noch fernerhin großen Schaden zu erleiden fürchten." — Der letzte ſcandaleuſe Auftritt ſoll, nach Dalins Berichte (II, p. 643), ſich das Jahr vorher bei Veranlaſſung des upſaler Erzbiſchofs Olaf Larſen zugetragen haben, den der König nicht anerkennen wollte, und für welchen Papſt Eugen beim Könige ſchriftlich intercedirte. Mit einem Monarchen ſo unchriſtlicher Geſinnung und ſo unkirchlichen Verfahrens (promtus ad haereses et schismata, parvi pendens se a cath. ecclesiae unione separari." *Bzov.* Ann. a. 1422. p. 631) geziemte es ſich nun freilich nicht dem Oberhaupte der Kirche ſich in private freundſchaftliche Unterhandlung einzulaſſen. Allein die Geſchichte lehrt uns Eugen als einen Mann kennen, dem das Intereſſe der Kirche wenig in Vergleich mit ſeinem eigenen galt. Er ſelbſt lag in bitterer Fehde mit der geſammten hohen Geiſtlichkeit; und Erich ergriff, wie es ſcheint, dieſe Gelegenheit bereitwillig, um an dem Papſte ein Gegengewicht wider ſeine eigene mächtige und feindlichgeſinnte Geiſtlichkeit zu gewinnen. Zwar hatte Erichs deſpotiſche Laune auch den Papſt ſelbſt in der heiligen Perſon ſeines Legaten getroffen; allein der römiſche Hof hat nicht weniger die Kunſt zu ſchweigen als die zu reden verſtanden, auch zu gelegener Zeit das Größere zu ignoriren wie das Kleinere hervorzuheben gewuſſt. Das wichtigere Intereſſe muſſte hier leicht eine Entſchuldigung für einen Ausbruch hyperboreiſcher Rohheit finden; um ſo mehr, da der König bei andern Gelegenheiten dem Vorgänger Eugens, Martin V., unzweideutige Beweiſe frommer Ergebenheit gegen den römiſchen Stuhl gegeben hatte. Schon im Jahre 1421 hatte Erich an dem Franciſcaner Nicolaus Johannis einen Inquisitor haereticae pravitatis empfangen, um die huſſitiſche Ketzerei von den Gränzen des Landes entfernt zu halten [1]). Später nahm er ſich eine Wallfahrt nach dem heiligen Lande; vor einen Act der Frömmigkeit, der ſogar die Urſache der Reiſe in Vergeſſenheit

[1]) *Pontopp.* Ann. a. 1421.

zu bringen vermöchte, nämlich ein grausames Blutbad bei der Eroberung der Insel Fehmarn in dem Kriege mit Holstein [1]). Endlich soll er öfters, durch die Vorstellungen und Aufmunterungen des Papstes, sich dazu haben ermuthigen lassen, gemeinschaftliche Sache mit dem Kaiser Sigismund wider die Hussiten zu machen [2]); wobei es dennoch zweifelhaft ist, ob es viel weiter als bis zum Vorsatze gekommen ist, indem die schwedischen Unruhen und die Streitigkeiten mit den Hansestädten sich in den Weg stellten. Diese Verdienste waren größer, als unter gegenwärtigen Umständen nothwendig, um Eugen zu vermögen, den Eifer des Königs für das Wohl der Kirche mit schmeichelndem Lobe zu rühmen. Zugleich konnten sie ihm Hoffnung geben einen König für sich zu gewinnen, der nach Laune statt nach Einsicht und Recht handelte; zumal da er nicht erst nöthig hatte, den König mit den nähern Umständen des Streites bekannt zu machen, sondern sich der Gegenwart des Kaisers zu Rom rühmen konnte, und sich auf sein Zeugniß wegen der Rechtmäßigkeit seiner Sache berufen durfte. Niemand sah besser als der Papst ein, daß ein Vergleich, durch die bittre Nothwendigkeit erzwungen und zum Scheine eingegangen, mit einem ernstern Kampfe drohete; und zu diesem musste ein König, der gewohnt war in den Angelegenheiten der Kirche wie des Staates Gebieter zu sein, als ein wünschenswerther Bundesgenosse erscheinen. — Das Breve lautet wie folgt:

Eugenius Episc. etc. Charissimo in Christo Filio Erico Regi Daniae Illustri salutem!

Charissimus in Christo Filius noster Sigismundus Romanorum Imperator Illustris, dum esset hic praesens, multa retulit nobis de sinceritate fidei Tuae bonâque affectione erga statum et honorem nostrum ac Apostolicae Sedis, deque constante dispositione ad conservandam ecclesiae unitatem. Quae quamvis non essent incognita nobis, tamen gratissimum fuit menti nostrae tanti Principis testimonio comprobari. Novimus enim semper Serenitatem Tuam promtam ad ea, quae concernerent defensionem ecclesiae, conservationem unionis, pacem ac tranquillitatem reipublicae christianae. In qua quidem laudabili voluntate nunc maxime opus est ut diligenter persistas, quum nonnulli exstent Basiliae, qui videntur velle et quaerunt pacem ecclesiae perturbare, quibus omnino per Tuam et aliorum devotorum Principum prudentiam est resistendum, ne scissura fiat in ecclesiâ per malignantium calumnias et calliditates. Praefatus Imperator vidit et novit hic praesens puram et rectam nostram intentionem circa factum Concilii

---

[1]) *Pontopp.* Ann. a. 1420. 1424.

[2]) *Bzovii* Ann. a. 1423 n. 30. a. 1427 n. 11. *Pontopp.* Ann. a. 1427.

Basiliensis. Nihil enim magis desideramus quam reformari ea, quae indigent reformatione, exstirpari haereses, et pacem poni in universo populo christiano; propter quae tria concilium illud fuit ab initio institutum, et in quibus eis potestatem dedimus, dummodo per nos missi, prout disponant jura, provideant in concilio, quae suadente et approbante Imperatore facta sunt. Haec volumus esse nota Tuae Serenitati, ut, si illi Basilienses non acquiescant aequitati et rationi, possis inspicere eos nolle pacem ecclesiae, sed quaerere dissensiones et scandala, utque eo casu eis et eorum conatibus resistas, prout decet devotum et catholicum Principem christianum. Super his Venerab. frater noster Olanus Archiepiscopus Upsaliensis latius colloquetur. Datum Romae XV. Kal. Novembris Anno III. (h. e. 1433).

Indeſſen ſcheint dies Schreiben, wie gut es auch berechnet und wie behutſam es auch abgefaſſt war, ohne Wirkung geblieben zu ſein; ſei ſei es nun, daß Erich ſich nicht berufen fand die Partei des Papſtes zu ergreifen, die ihm in der Sache wegen der Beſetzung des upſaler Biſchofſtuhls entgegen war; oder auch, daß der Schutz des Königs dem Papſte keine ſonderliche Empfehlung bei der däniſchen Geiſtlichkeit war. Dieſe ſcheint ſich mit großer Standhaftigkeit an das baſeler Concilium gehalten zu haben, als die geſetzmäßige Repräſentation der Kirche. Drittehalb Jahre hindurch gelang es, das äuſſerlich gute Vernehmen zwiſchen Papſt und Concil zu erhalten; nicht ſo ſehr eine Wirkung der Vermittelung des Kaiſers als der politiſchen Ereigniſſe, eines Krieges mit dem Herzoge von Mailand und eines Aufruhrs des römiſchen Volks, ſodaß Eugen ſich Glück wünſchen muſſte, wenn er ſeine Krone durch Nachgiebigkeit neu zu befeſtigen vermochte.

In dieſer Zwiſchenzeit konnte demnach das Concilium ſein Anſehn ohne Widerſpruch genieſſen, als das oberſte kirchliche Gericht. Wir finden zugleich, daß auch Regierung und Geiſtlichkeit Dänemarks oft ſeine Autorität erkannt und zu ſeinen Urtheilsſprüchen ihre Zuflucht genommen hat. Im Sommer 1434 (3. Juli) wendeten der König Erich und die hohe däniſche Geiſtlichkeit ſich nach Baſel, um unter Mitwirkung des Concils einige Unordnungen und Uneinigkeiten in dem Orden der heiligen Birgitta zu heben; welche ihren Urſprung hauptſächlich daher hatten, daß man einige von den Erſcheinungen und Offenbarungen der heiligen Jungfrau mit denen, welche der heiligen Katharina von Siena geworden, nicht zu vereinigen wuſſte [1]). — In ebendieſes Jahr, den 29. Aug., fiel das baſeler Decret (von der 12. Seſſion), wodurch das

[1]) Die Briefe in *Bzov.* Ann. a. 1434 nr. 51. 52; in *Labb.* Concil. XVII. p. 784; und bei *Lagerbring* IV. p. 584—86.

Recht, Prälaten und Prediger zu wählen, den Kirchen und Capiteln zurückgegeben und die päpstlichen Reservationen eingeschränkt wurden, mit hinzugefügter Ermahnung und Drohung an den Papst, sich aller Bereicherungsversuche bei den Confirmationen der Wahlen zu enthalten; auf Verlangen des Capitels zu Roschild bei einer Zusammenkunft zu Serritzlav villa in curiâ Erici Regis vidimirt [1]). — Am 4. April 1435 fertigten die Bischöfe zu Linkjöbing und Strengnäs im Namen des Reichsraths eine Apologie für das schwedische Volk an die Kirchenversammlung zu Basel aus, worin sie Klage über Erichs gottlose Regierung und despotische Eingriffe in die Freiheiten des Staats und der Kirche führen, und erklären: daß es einstimmiger Beschluß des Volks sei, seine Rechte wider den Tyrannen zu vertheidigen; daß sie aber willig gehorchen würden, wenn der König seine Fehler erkennen wolle, Misbräuche abschaffen und seine eidlichen Verpflichtungen halten würde [2]). — In den darauf folgenden Jahren wurden in den drei nordischen Reichen Zehnten zum Concilio erhoben, um die vielen Kosten zu bestreiten, die damit verbunden waren; der Erzbischof Aslak von Drontheim aber schrieb auf diesen Anlaß ein Provincial-Concilium nach Opslo aus, wo der Beschluß gefasst wurde: „zwei ehrwürdige Clerici und Canonici an das Concilium Basiliense zu senden, um hinsichtlich der mannichfaltigen Schatzungen und Abgaben sich zu entschuldigen, welche das Concilium de semidecimâ et aliis contributionibus auferlegt hatte." Die günstige Antwort an den Erzbischof und seine Suffragane von dem Cardinal-Legaten, dem Präsidenten des Concilii, ist bei Pontoppidan zu lesen [3]).

Mittlerweile brach die zurückgehaltene Flamme der Zwietracht zwischen dem römischen Hofe und dem baseler Concilium wieder hervor, um nicht mehr gelöscht zu werden. Aus den Reformations-Decreten, durch welche das Concilium anfing dem willkürlichen Schatzungs-Systeme der apostolischen Kammer Gränzen zu setzen und den glänzenden Hofstaat einzuschränken, sah Eugen zu wol ein, was er mit der Zeit von denselben zu erwarten habe, und er beschloß die beschwerliche Maske von sich zu werfen. Er sah sich wieder in ruhigem Besitze seines Thrones: durch den Tod des Kaisers Sigismund hatte das Concilium seine hauptsächlichste Stütze verloren; durch kluge Nachgiebigkeit hatte der Papst die Griechen so auf seine Seite zu bringen gewusst,

---

[1]) Das Notariats-Instrument ist zu finden in *Pontopp.* Ann. h. a.

[2]) Der Brief ist zu finden bei *Lagerbring* IV. p. 576.

[3]) In dem königl. Geheim-Archive findet man von dieser Verhandlung mehrere Documente.

daß ſie ſich beſtimmt weigerten in Baſel zu erſcheinen. Hierdurch war das Uebergewicht ſo auf die Seite des Papſtes gekommen, daß mehrere Fürſten, ſelbſt der König von England, anfingen ſich vom Concilium zurückzuziehen, aus Furcht vor dem unvermeidlichen Schiſma. Am 16. Sept. 1437 fertigte Eugen ein Decret in Bologna aus, wodurch er das Concilium nach Ferrara verlegte. In Baſel erklärte man das Decret für ungültig, verklagte den Papſt als widerſpenſtig, ſchritt mittlerweile dazu, ihn zu ſuſpendiren, und endlich ihn als Zerſtörer der Kirche, ferner als Schiſmatiker, Meineidigen, ſtörrigen Ketzer, Verſchwender der Rechte und Güter der Kirche, abzuſetzen (den 23. Juni 1439), hierauf (15. Novbr.) den Herzog von Savoyen als Felix V. neu zu wählen. Allein Eugen ſaß nun ſchon ſo feſt, daß er es dem Concil zu Ferrara überlaſſen konnte, ſeine Sache als „die der Kirche" zu verfechten. Der griechiſche Kaiſer und der conſtantinopolitaniſche Patriarch fanden ſich zu Ferrara ein, und huldigten dadurch dem Papſte als dem Oberhaupt der Kirche; das Concilium wurde im Namen der verſammelten lateiniſchen und griechiſchen Kirche proclamirt, und die Decrete aus Baſel als ungültig widerrufen. Und um endlich ſeinen Triumph auf die augenſcheinlichſte Art zu zeigen, erhielt der Papſt Gelegenheit, bei einer einbrechenden Peſt, das Concilium, um Anf. d. J. 1439, nach Florenz zu verlegen.

In einem beſondern Schreiben, welches eine Abſchrift des Verlegungs-Decrets begleitete, hatte er ſchon am Schluſſe des vorigen Jahres den König Erich aufgefordert, ſeine Geſandten und Redner nach Florenz zu ſenden, um das glücklich angefangene Unionswerk fördern zu helfen [1]). Allein in demſelben Jahre wurde Erich vom däniſchen und ſchwediſchen Throne abgeſetzt; ſodaß es dem Papſte weder zur Ehre noch zum Vortheile gereicht haben würde, wenn ſeine Sache wäre von ihm empfohlen oder vertheidigt worden. Ueberhaupt aber ſcheint das nämliche Verſtändniß zwiſchen dem baſeler Concilium und den nordiſchen Kirchen fortgedauert zu haben, nachdem es ſich vom Papſte losgeriſſen hatte. Ohne Zweifel hat der oben genannte ſchwediſche Biſchof Nicolaus Ragvaldſen beſonders hierzu gewirkt. Denn, zwar iſt's zweifelhaft, was man nach dem unkritiſchen Berichte des Johannes Magnus (Hist. Eccl. Upsal. p. 181) für völlig gewiß angenommen hat: dieſer Biſchof ſoll vom Concilium das wichtige Decret ausgewirkt haben, dem zufolge der Erzbiſchof von Upſala künftig als Primas der ſchwediſchen Kirche gelten, und das Pallium nicht vom däniſchen Erzbiſchofe zu Lund empfangen ſollte [2]). Aber gewiß iſt: daß Derſelbe beim Concilium durch ſeine

[1]) Der Brief bei *Raynald.* a. 1439 nr. 3.

[2]) Wenigſtens behielten die Lundiſchen Erzbiſchöfe den Titel eines Pri-

Gelehrſamkeit und Talente in ausgezeichnetem Anſehn geſtanden hat [1]); daß er zu wichtigen politiſchen Geſchäften (ſowie bei der Vermittelung zwiſchen dem Könige von Frankreich und dem Herzoge von Burgund) gebraucht worden; daß er zum Beſten ſeines Vaterlandes beim Concilium die Erlaubniß ausgewirkt hat, geiſtliche Sachen, wenn ſie nicht von beſonderer Bedeutung wären, durch inländiſche Gerichtsbarkeit zu ſchlichten [2]). Dieſer Biſchof wurde im Sommer 1438 zum Erzbiſchofe in Upſala ernannt, und muſſte bei ſeiner Rückkunft nach Norden, woſelbſt er (nach *Joh. Magni* Worten S. 181) nicht anders denn als ein Engel vom Himmel herabgeſendet empfangen wurde, vielfaches Intereſſe haben das Anſehn des baſeler Concils zu behaupten. Ein Beiſpiel der Ausübung dieſer oberſten kirchlichen Gewalt findet ſich in einem Schreiben aus Baſel vom 22. Mai 1440 an die Biſchöfe von Schleswig und Aarhuus [3]), worin ihnen auferlegt wird als Richter einzutreten, auf Veranlaſſung einer an das Concilium eingeſandten Klage von dem Domcapitel zu Ripen wider „nobilis vir Ericus de Tiim miles, et Ericus Erici ejus natus armiger et quidam alii Laici Ripensis Dioec.“, gewiſſe Beeinträchtigungen bei einigen Gütern in dem revalſchen Stifte und andern beweglichen Beſitzthümern betreffend. Ein noch mehr authentiſches Zeugniß iſt der Krönungseid des däniſchen Königs Chriſtoff's von Bayern [4]); indem das Jahr 1443 hier „annus tertius Pontificatus Sanctiss. Domini Felicis Papae Quinti“ genannt wird. Indeſſen finden wir ſchon in dem folgenden Jahre einen päpſtlichen Legaten, den Franciſcaner Antonius Troſanus, in Dänemark, um im Namen Eugens IV. zu einem Kreuzzuge wider die Türken aufzufordern [5]). Fünf Jahre hernach, da Nikolaus V. Eugen den Vierten von dem päpſtlichen Stuhle abgelöſt hatte, legte der Afterpapſt Felix V. ſeine Würde nieder, und das kirchliche Schiſma hörte auf.

---

maten von Schweden bis zu dem Erzbiſchofe Birger 1519. S. *Lagerbring* IV. S. 321 f.

[1]) *Raynald.* a. 1435. nr. 4. — *Joh. Magnus* p. 99. *Lagerbring* IV. S. 323.

[2]) *Dalin* II. S. 677.

[3]) Der Brief iſt in dem königl. Geheim-Archive im Original vorhanden.

[4]) *Pontopp.* Ann. a. 1443.

[5]) *Wadding.* Ann. ord. minor. V. p. 459.

V.

Kirchengeschichtliche Miscellen.

Kraftworte aus dem Reformationszeitalter.

Mitgetheilt von

Dr. theol. Christian Adolph Pescheck,

Diakonus in Zittau.

1. Luthers Zeugniß für Savonarola.

Im Jahr 1523 edirte Luther zu Wittenberg eine kleine Schrift unter dem Titel: *meditatio pia et erudita Hieronymi Savonarolae*, a Papâ exusti, *super Psalmos: miserere mei, et: in te, Domine, speravi.* Auf dem innern Titel steht noch dabei: quam in ultimis diebus vitae suae edidit. Luther führte die Schrift in den weitern Leserkreis ausserhalb Italiens mit folgenden Worten ein:

„Gratia et pax in Christo! Meditationes sanctas hujus sancti viri, Hieronymi Savonarolae, tibi, lector optime, exhibemus, quo et hoc exemplo videas, *quales viros* perdere soleat perditionis ista sedes abominabilis. Vipera enim quaedam ex eorum numero, qui titulo sancti Francisci inflantur et turgent, hunc virum perdidisse dicitur, nullâ culpâ, nisi quod Lernae romanae optabat purgatorem. Et ausus quidem tum fuit Antichristus sperare, memoriam tanti viri extinctum iri, etiam sub maledictione. Sed ecce, vivit, et memoria ejus in benedictione est. Canonisat (quod ajunt) eum Christus per nos: rumpantur etiam Papa et Papistae simul! Deinde et hoc observabis in istis lucubrationibus, quam nulla sit gloria operum in conspectu Dei, et quam necessaria sola et solida *fides* misericordiae Dei (sine omnibus operibus, quibus fidi possit,) in judicio et morte, quando hic et ipsam fidem cernis luctari et aegre superare per verbum Dei; tantum abest, ut *opera* quicquam hic posse confidas. Et quamvis aliquando humanae Theologiae lutum adhuc in pedibus ejus haereat, in qua multum videtur temporis perdidisse, (quis enim per id tempus ab istis sordibus satis purus esse potuisset?), tamen credendi, fidendi, sperandi in Dei misericordiam, diffidendi vero et desperandi de nobis et nostris viribus, hoc est evangelicae doctrinae et christianae pietatis, purum ac pulcrum exemplum tibi monstrat. Non enim per vota sua substantialia, non per statuta, cucullam, missas et opera sui ordinis eum incedere vides, sed in praeparatione Evangelii pacis, indutum loricâ justitiae et armatum scuto fidei et galeâ salutis stare, non de ordine praedicatorum, sed de communi ordine christianorum. Vale et imitare!

2. Aus den Schriften Ulrichs von Hutten.

Dieser wahrhaft große Deutsche, dessen Symbolum war, „Dirumpamus vincula eorum et projiciamus a nobis jugum ipsorum! jacta est alea!“ erließ unter anderem eine, seitdem oft wieder vergessene, Mahnung an Karl V., *Adversus intentatam sibi a Romanistis vim et injuriam conquestio, ad Carolum imperatorem.* Aus ihr folgen hier einige Stellen.

Imperatum est a Leone X. quibusdam principibus, ut comprehensum me, vinctum, Romam mittant. Quod per majestatem Te Tuam obtestor,

Tuamque imploro fidem, ne patiare tantum impetrari abs Te, quantum audent petere improbi. Petunt autem, ut per Te liceat vinctum abducere — equitem Germanum! Quod ob malefactum? Certe profecto nullum! At qua de causâ? Quia christianam adserui *veritatem*, novitias pontificum detestatus fabulas; quia ad pristinam et huic nationi Tuoque imperio debitam respexi *libertatem*, externum detrectans jugum; et quia indignum duxi nostrâ virtute, novis cottidie depilationibus patere hanc *patriam*, novaeque semper expositam esse praedae, eique sui juris monstrator fui, suae dignitatis monitor. Quod ipsum si scelus est, tamen, quia Tuus sum, ad alienum vocari supplicium, ad externam rapi poenam non debeo.

Quo tandem devenient res Germaniae, quae reliqua libertatis nobis spes, aliis nostrae virtutis opinio erit, si neque Tuo inservire honori licet, neque accommodare patriae tutum est? Ubi religio, pietas, si, quae *Christus* docuit, meminisse non oportet, atque immortalibus illius institutis humanas praeferre traditiunculas cogemur? Utinam videas, qui sint hic passim contra hanc vim gemitus, quae contra iniquitatem hanc suspiria, quae, ut haec vindices, Tui exspectatio! Tandem videtur enim jus et fas omne ab his deleri, omnia omnibus eripi! Cujus rei, quae *mea* est fortuna, in me, si usquam alibi, documentum dederunt. Non est haec magna atrocitas enim, inauditum, indefensum, indictâ causâ, *velle vincire*, *velle torquere*, *velle occidere*, praesertim judicium expectantem et cognitionem appetentem? Fateor, hoc me scriptis conatum efficere, ut hic vertatur rerum ordo, hic emendetur status. Debuit ea res magni esse periculi? Imo ullius esse debuit? Neque nego, promptus fui, sed opportune; audax, sed necessario. Et ut, quae fiducia sit, videas, ne *adhuc* quidem clamare desino contra hostes veritatis, contra publicae *libertatis oppressores*, contra Tuae dignitatis oppressores; neque unquam desinam, nisi Tu volueris consultum *Tibi*, prospectum *patriae!* Sed *voles;* et ab eo abhorrebis multum, quod Te isti facere nollent, si bonos ferre hic Imperatores possent. *Tu* sis tamen, qualem Te esse *decet*, ne istis, quales *cupiunt* esse, liceat. Quod Tibi consulo, *officium* est; quod amo patriam, *pietas*. Mea nulla *privata* res est, nulla propria causa, nullum peculiare negotium. Nam quid facerent isti, quam insolenter triumpharent, si quid eorum omnium quae tractavi ad me privatim pertineret? Persequuntur me tamen et perditum volunt, eoque sibi autoritatem etiam deposcunt Tuam.

Ego contra primum *conscientiâ* me tueor; deinde in *Tuâ* aequitate fiduciam pono. Libere scriptis libris *veritati* testimonium perhibui; ex officio Tibi, ex pietate consultum volui. Firmissimis adversus pontificias nugas argumentis contendi. Institutas adversus Tuum imperium et communem libertatem machinas convellere sum conatus. Ubi sunt praemia bene meritis, ne quis me poenam delicto timere putet? Sed quid mirum, quod in gratiam me bonorum ponere *debuit*, hoc in malorum offensionem conjecisse? Tu vero aures quidem dare illis potes, adsentire vero non debes; nisi dubitas, si hoc adsequantur, facturos teterrime posthac omnia. Atqui facient, facient! Ita me Christus amet! Nunquam enim intra aliquos fines illorum stetit cupiditas, nunquam modum habuit; nec mensuram *fert*. — *Quia servatam volui patriam: ipse perdas?* Quid facies parricidis, si hoc *ego* merui? Quia *solvere* omnium vincula sum adgressus: *ipse vincias?* Quid feret quilibet latro, si de *me* hoc statues? Meam famam ego perdam, quia consultum Tuae laudi volui? Falsus dicar, quia verum docui? Occidar, qui ad vitam hortatus sum?

En, Christi vicarios, Petri successores! Tu vero, Carole Princeps, ne sine hanc perpetuos imperii hujus hostes palmam ex me ferre, hoc innocentiae meae spolio frui, hanc triumphare victoriam improbos! Qui, nisi ex suâ malitiâ Tuam aestimarent indolem, ea non peterent, quae

Tu, si bonus es, immo quia optimus es, tam non dabis, quam, nisi pessimi essent, petere non vellent, abs Te praesertim, tali principe, his majoribus, hoc genere edito! Petunt tamen, quia moderari suas cupiditates nesciunt. At non dabis Tu, quia aequitatis oblivisci non sustines. Scio enim et certum habeo, quae Tua est probitas, Te ab hac turpitudine summe abhorrere, nec passurum servitutem metere eum, qui sevit *libertatem;* et qui commune hic *solvere jugum* adgressus est, eum catenas ferre Te principe, non sines. Si essem alienus: tamen humanitatis hoc dictaret ratio, ut cura esset Tibi innocentiae, ut subvenires afflicto, liberares circumventum, levares oppressum. Nunc is sum, quem nisi Tu servas, qualis es, dici non potest. Imperator es Tu autem, id est publicae libertatis conservator. At, *esse* qui potes, donec licebit romano episcopo liberos hic homines et nobiles vinctos Romam abducere? Sed de Te nulla nobis talis suspicio residet, nedum opinio est. Illos vero, quid *non* ausuros apud Te putandum est, postquam hoc semel tentare adgressi sunt? Prius mirifice imperii hujus majestatem contempserunt, varie ac multis modis in majorum Tuorum jura concesserunt. Imperio multa vi, multa fraude, multa violentis pactionibus, per omne nefas, ademerunt. Ipsis imperatoribus osculandos pedes, per contemptum, praebuerunt. Nec esse diu jam per eos potuit imperator, qui non in servitutem se romano pontifici, interposito jurejurando, addiceret. Constitutiones ad suum libitum, ex lucri sui modo proposuerunt, quibus omnem hic libertatem obterebant. *Omnia nostra* potestatis *suae* nexibus constringebant. Quae, majorum nostrorum liberalitate ecclesiis donata sunt, avarissime ad *se* pertraxerunt. — Atque his modis et aliis compluribus (neque enim numerus est) tantum pecuniae, quantum dici non potest, diu jam trans Alpes hinc deportarunt.

„Age igitur, invictissime Carole! *Nos* respice, Tuam dignitatem Tuamque tueri existimationem! Muniatur haec abs Te *ad tuendam libertatem via!* Hic *remergenti christianae veritati per Te patefiat aditus!* Quis enim audebit verum dicere, aut libere Tibi consulere; quis audebit, si *eo* nomine sic opprimor *ego?* Habes opes, ut possis; copias, ut valeas; causam, ut liceat; necessitatem, ut debeas! Insuper veram tibi et solidam propositam vides gloriam, si efficias; imbecillitatis opinionem, si *non* audeas.

Excludor ab aulis, ab urbibus, illâ etiam, o dolor! aureâ Moguntiâ, a publico convictu, ab hominum consortio: homo nullius improbitatis reus, de nullo scelere, nullo malo facinore convictus, adsertor veritatis, qui ad omnia capessenda monitor fui, at indictâ causâ excludor! Tandem ad supplicium quoque Romam deposcor! Quis est *vel guttam habens in se germani sanguinis*, quem haec indignitas non moveret, haec atrocitas non irritet? Ille interim, quasi uno pulsu injecturus omnia, brachium seculare implorat. O amentiam prope singularem, o vesaniam diu memorabilem; nisi, qui hoc faciunt, *sanctissimi* sunt. —

Eine Zuſchrift von demſelben Hutten an die Deutſchen ſagt: Si gloriae *vestrae* consului, Germani: vos ne famam negligite *meam!* Si laudis vestrae operator fui: *vobis* aerumna mea curae sit! Si vestrum honorem amplificavi: vos meam incolumitatem non deserite! Egone hinc divellar infelix? Ab hac terrâ, quae me natum excepit? hoc coelo, quod aluit? his hominibus, quorum tam suavis consuetudo est? Hos ego focos, has aras deseram? Neque in exilium ibo, ut misere vivam; sed ad immane supplicium, ut durissime peream, abripiar. Este *auxilio*, populares! Ferte opem! Ne vincula sinite indui *mihi*, qui repellere a *vobis* ea conatus sum! Propulsate externam vim a populari, ab eo, qui de vobis bene meritus est! Vos, *o Germani*, defendite vestrum civem! Aperite oculos, Germani! —

Fig. 1.

Fig. 4.

Fig. 3.

Fig. 5.

Digitized by Google

Digitized by Google

Zeitschrift

für die

historische Theologie.

Jahrgang 1846. II. Heft.

Digitized by Google

I.

Die theologiſche Doctrin Johann Wycliffe's.

Nach den Quellen dargeſtellt und kritiſch beleuchtet

von

Dr. Ernſt Anton Lewald,
Kirchenrath und Profeſſor der Theologie zu Heidelberg.

In verſchiedenen Lebensbeſchreibungen Wycliffe's, wie auch in größern kirchengeſchichtlichen Werken finden ſich Skizzen ſeines Lehrbegriffs mit den Belegſtellen, wobei vornehmlich die mit ſeiner reformatoriſchen Tendenz unmittelbar zuſammenhängenden Lehren und Grundſätze, die Differenzpuncte zwiſchen ihm und der herrſchenden Kirche ſeines Zeitalters ins Auge gefaſſt ſind. Mehr als dieſes gibt die wohl angelegte, mit Auszügen und wörtlichen Allegaten aus Wycliffe's noch ungedruckten Schriften reich ausgeſtattete Biographie von Vaughan. (S. zunächſt das achte Kapitel im 2. Bande, S. 226 ff.). Der Verſuch einer in ſyſtematiſcher Beziehung noch etwas durchgearbeitetern, mehr auf das Eigenthümliche der ſcholaſtiſchen Begriffsbildung eingehenden und gewiſſe philoſophiſch-dogmatiſche Grundgedanken Wycliffe's genauer entwickelnden Darſtellung ſeiner Glaubenslehre, wie wir ihn hier mittheilen, wird hoffentlich nicht unwillkommen ſein.

Die Hauptquelle für dieſen Gegenſtand der hiſtoriſchen Forſchung ſind die von Wycliffe in vorgerücktem Lebensalter verfaſſten[1]) *libri IV dialogorum*, auch *Trialogus* betitelt[2]); ein Werk, deſſen

---

[1]) Daß ſie nicht früher als im Jahr 1382 geſchrieben, oder in ihre jetzige Form gebracht ſein können, beweiſet die des Erdbeben-Conciliums erwähnende Stelle libr. IV. cap. 36.

[2]) Ein Dreigeſpräch, in welchem zuerſt „Alithia" als gründlicher, beſonnener Theologe ſpricht, ſodann „Pſeudis" als ungläubiger Sophiſt ihre Einwendungen vorbringt, und zuletzt „Phroneſis" als ſubtiler und reifer Theologe entſcheidet, was das Wahre ſei. — Unter den beiden Ausgaben haben wir die erſte, im J. 1525 (vermuthlich zu Baſel) erſchienene hier zum Gebrauche vorgezogen; die andere (Francof. et Lips. 1753, 4.) iſt ein bloſer Abdruck von jener, in welchem ſelbſt offenbare Druck- oder Abſchreibefehler nur ſelten verbeſſert ſind.

vielfach trefflicher Gehalt noch mehr ansprechen würde, wenn es nicht durch seine schlechte Beschaffenheit in Absicht auf Styl und Composition den Leser leicht abschreckte [3]). Aus diesen Mängeln desselben, besonders der oft ordnungslosen, desultorischen Behandlung der Materien in Disputationen, die nicht immer zu einem bestimmten Abschlusse gebracht werden, — erklärt sich, daß es selbst für den vorliegenden Zweck bisher noch nicht in allen seinen Theilen gehörig benutzt ist. Indem wir das Wichtigste von dem, was in dieser Beziehung noch zu thun ist, hier nachzuholen suchen, werden wir uns bemühen, den Gedankengang in den einzelnen Gesprächen so zu verfolgen, daß überall der Hauptfaden der Discussion festgehalten wird. Manche überfeine scholastische Distinctionen und spitzfindige Zweifelsfragen, welche der Verfasser nur zur Sprache bringt, um sie zurückzuweisen [4]), lassen wir bei Seite liegen.

Zu dem Trialogus kommen als Quellen hinzu: die Inedita oder Bruchstücke von solchen bei Lewis und Vaughan [5]); ferner einzelne schon früher im Druck erschienene Schriften Wycliffe's, wie das *ostiolum* oder *wicket*, die Abendmahlslehre betreffend. (Norimb. 1546. 8.) Für die

---

[3]) „Obwohl scholastisch und durch Sprache und Form sehr rauh und schwierig, doch eine der gedankenreichsten Schriften jener Zeiten." Baumgarten-Crusius, Handb. d. Dogmengesch. 1, S. 516. Anm. — Man lese darüber auch die Vorrede des Humanisten oder classisch gebildeten Theologen, welcher die Ausgabe von 1525 besorgt hat.

[4]) Sein oft plötzliches Abbrechen in solchen Fällen wird von Baur (die christl. Lehre v. d. Dreieinigk. u. Menschwerdung Gottes in ihrer geschichtl. Entwickl., Thl. II, S. 902 ff.) sehr treffend daraus erklärt: daß Subtilitäten der Art seinem hellblickenden praktischen Geiste nicht zusagen konnten; daß sein natürliches Gefühl für die einfache religiöse Wahrheit sich gegen das weitere Eingehn in dieselben sträubte; ohne daß er es doch vermocht hätte, sich von der Auctorität der hergebrachten scholastischen Lehrbestimmungen innerlich so loszureissen, wie es sonst in seinem Streben nach Unabhängigkeit und Freiheit von äusserem Zwange lag. Offenbar aber drückt sich Baur zu allgemein aus, wenn er sagt: man sehe wohl, daß Wycliffe sich in solchen Erörterungen auf einem ihm fremden Boden befinde, er habe zu wenig ein speculatives Element in sich gehabt, u. dgl. Die Vergleichung der Menschwerdung Gottes mit der Verbindung von Seele und Leib bei dem Menschen, kein Meisterstück der Speculation oder dialektischen Kunst, wie wir gern zugeben, wird bekanntlich auch von dem tiefsinnigen Augustin zu Hülfe genommen, wo es ihm darum zu thun ist, die Möglichkeit der Vereinigung der beiden Naturen in Christo irgendwie begreiflich oder anschaulich zu machen.

[5]) *J. Lewis*, The history of the life and the sufferings of John Wiclif, neue, verb. u. verm. Aufl., Oxford 1820. 8. — *Rob. Vaughan*, The life and opinions of J. de Wycliffe, 2te sehr verb. Aufl., Lond. 1831. 2 voll. 8. — Ausserdem sind zu benutzen: *Baber*, The new testament translated from the Latin in the year 1380 by J. Wiclif: Lond. 1810. 4. maj. — *De Ruever Groneman*, Diatribe in Joh. Wicliffi vitam, ingenium, scripta: Traj. ad Rhen. 1837. 8. — Engelhardt, Wykliffe als Prediger: Erlangen 1835. 8.

Kenntniß der dialektiſchen Begründung ſeines Realismus (ſ. Dialog. libr. I, cap. 8 sqq.) würde die Herausgabe ſeiner bis jetzt nur im Manuſcript vorhandenen Schrift *De universalibus* von Wichtigkeit ſein.

Erſtes Hauptſtück.

Von den Quellen der chriſtlichen Religionserkenntniß, und vom Glauben als einer eigenthümlichen Ueberzeugungsweiſe.

I. Die heil. Schrift als Glaubensnorm.

Das allgemeine, formale Lehrprincip, auf welchem der Proteſtantismus ruht, war ausgeſprochen, und der Keim der Reformation begann ſich allmälig zu entwickeln, ſobald durch das Wiederaufleben des ungetheilten und ungeſchwächten Anſehens der heiligen Schrift die in den Jahrhunderten des Aberglaubens und der Prieſterherrſchaft faſt verſiegte Erkenntnißquelle des lautern Chriſtenthums von neuem geöffnet wurde. Unſerm Wycliffe gebührt der Ruhm, einer der Erſten zu ſein, welche es in offenem Widerſtreite mit den Intereſſen der Hierarchie und den von ihr angenommenen und ſanctionirten Grundſätzen beherzt gewagt haben, die Rechte der Bibel gegen das beſchränkende Uebergewicht der Lehrerauctoritäten und kirchlichen Satzungen wieder geltend zu machen. Die heiligen Urkunden, welche er auch das „Geſetz Chriſti" nannte, ſtehen in ſeiner Schätzung ungleich höher, als jede ſpätere kirchliche Lehrnorm oder Geſetzesquelle; und er erklärt es aus einem Mangel an gläubigem Sinn [1]), daß ſein Zeitalter anders hierüber denken konnte. „Wir glauben nicht aufrichtig an den Herrn Jeſus Chriſtus", dies ſind ſeine Worte; „ſonſt müſſten wir aus fruchtbarem Glauben zu der Einſicht und Ueberzeugung gekommen ſein, daß die Auctorität der heil. Schrift, beſonders unſeres Evangeliums, unendlich viel gewichtiger ſei, als die irgend einer andern Schrift, welche ſich hier etwa noch anführen lieſſe" [2]). Chriſtus, der „unmittelbare Gewährsmann der heiligen Schrift", ſteht nämlich, wie der Glaube bezeugt, auf einer unendlich höheren Stufe der Vollkommenheit als irgend ein anderer Menſch; alſo muß das Buch, welches ſein Geſetz,

---

[1]) *Dialog. l. III. c.* 31. *fol.* 97. *Alith.:* Videtur enim quod fides scripturae habet hodie plurimos impugnantes, et ex causâ multiplici paucos ejus sententiam ponderantes. *Phrones.:* Experimento didici, quod verum sentias: nec dubito quin infidelitas sit in causâ. Von den Widerſachern des Schriftglaubens wird ebendaſ. weiter unten etwas beſtimmter geſprochen, wie wir ſehn werden.

[2]) Non enim sincere credimus in Dominum J. C., cum, hoc dato, ex fide fructuosâ teneremus, quod scripturae sacrae et specialiter evangelii nostri auctoritas sit infinitum major quam auctoritas scripturae alterius signandae.

ſeine Lehre enthält, in demſelben Maaße den Vorzug vor jeder andern Religionsſchrift verdienen [3]). Das Fundament dieſer Materie, ſetzt er hinzu, beſtehe in dem Glaubensartikel, daß Chriſtus „Gott ſei und Menſch geworden, und ſo, wie es das Evangelium berichte, unter den Menſchen gelebt, und ſeine Schreiber, die Evangeliſten, dazu beſtellt habe, das Geſetz Chriſti und den katholiſchen Glauben zu verfaſſen" [4]). Die heilige Schrift iſt daher auch, nach ſeinem Urtheil, im höchſten Grade „authentiſch," — d. h. in ſeiner Sprache, ſie iſt die unmittelbare Quelle der von Gott geoffenbarten Glaubenswahrheiten; — während die Schriften „anderer großen Lehrer, wie ächt ſie auch immer ſein mögen," für ihn „apokryphiſch" ſind, und „keinen Glauben verdienend, als, inwiefern ſie ſich auf die Schrift des Herrn ſtützen" [5]). Denn in dem Lehrinhalte jener „Privaturkunden" ſind die Glaubensſätze der Bibel nur implicirt [6]); Schriften der Art *können* das Wahre, können aber auch Falſches, blos Täuſchendes enthalten [7]). Dagegen iſt die heilige Schrift in allen ihren Theilen höchſt wahrhaft, wie ihr Name bezeugt: denn heiſſt ſie mit Recht die heilige, ſo muß ihr Inhalt dem Sinne und Geiſte Jeſu Chriſti entſprechen, welcher Sinn in keinem Stücke falſch ſein oder täuſchen kann [8]). (Das Anſehen des Alten Teſtaments ſtützt ſich bei Wycliffe auf die Betrachtung, daß „Chriſtus alle Bücher des alten Geſetzes, die von dem Rechtgläubigen anzuerkennen ſeien, entwe-

---

[3]) *Ibid. infr.*: Ut auctor proximus ad auctorem, sic liber ad librum. Sed ex fide Christus, auctor proximus scripturae sacrae, est infinitum praestantior quam homo alius; ergo liber suus, vel scriptura quae est lex sua, proportionabiliter se habet ad quamcunque aliam assignandam.

[4]) . . . et quod scribas suos, evangelistas, ad exarandum legem Christi et fidem catholicam ordinavit. Ib. pag. vers. Vergl. das Vorwort zum Matthäus (nach Hieronymus) in Wycliffe's engliſcher Ueberſetzung des N. T., wo es heiſſt: Though manye men han written the gospel four oonli, that is Matheu, Mark, Luyk and Joon han the witnessyng of autorite, etc. Bemerkenswerth iſt übrigens, daß er die vier erſten Verſe des Lukas-Evangeliums in der Ueberſetzung (ſ. *Baber*, p. 55.) ausgelaſſen hat.

[5]) *Dial. l. l.* Unde scripta aliorum doctorum magnorum, quantumcunque vera, dicuntur apocrypha; nec sunt credenda, nisi de quanto in scripturâ Domini sunt fundata.

[6]) *Ib. infr.*. Isti particulares codices cum suâ sacrâ sententiâ sunt implicite fides scripturae; — „gleichwie der Satz, daß die geweihete Hoſtie realiter der Leib Chriſti ſei, auf eine unentwickelte Weiſe den ächten Glauben der Kirche ausſpricht (est implicite fides ecclesiae)," fügt er hinzu. (Ueber Letzteres vergl. libr. IV, c. 2 u. 7.)

[7]) quia suppositâ veritate narrati (ſo z. l. ſt. suppositi) . . ., tunc est ita; et suppositâ falsitate narrati, tunc potest esse illusio.

[8]) quia si sit scriptura sacra, tunc habet sententiam pro sensu J. Christi. Et ille non potest esse falsus, nec aliquid in sensu decipere.

der im Allgemeinen oder im Besonderen allegire;" und er räumt „sämmtlichen Büchern des neuen und des alten Gesetzes gleiche Auctorität" ein, nach der Ueberzeugung, daß ihr Inhalt von dem heil. Geiste eingegeben sey [9]). Jede Wahrheit, bemerkt er, mit Hinweisung auf Augustinus *De doctrinâ christianâ*, libr. II. fin., „ist in der heil. Schrift entweder deutlich gelehrt oder angedeutet [10]). Andere Lehrschriften sind demnach, (wie gesagt) nur insofern von einigem Gewicht und Werth, als ihre Sätze aus der Bibel geschöpft sind. „Weil nun aber der heilige Geist verlangt, daß unser Gemüth sich nicht zerstreue und auf vielerlei Dinge hefte, sondern auf das Eine was Noth thut gerichtet sei: so ist es sein Wille, daß die für alle Welt bestimmten Bücher des neuen und alten Gesetzes studirt und gelesen werden, und man sich nicht mit andern zu schaffen mache", die, wie viel Wahres und Schriftmäßiges auch in ihnen vorkommen mag, doch immer nur relative und eingeschränkte Gültigkeit haben [11]). Augustinus in dem zweiten seiner Bücher *De ordine* gibt selbst die gute Lehre, Niemand möchte seinen Schriften oder Worten glauben, ausser inwieweit sie sich auf die Bibel gründeten [12]). Und sonder Zweifel ist von den Schriften anderer heiligen Lehrer eben so zu urtheilen; um wie viel mehr also von den Schriften der römischen Kirche

---

[9]) *Ib. infr.*: Et ita paris auctoritatis sunt omnes codices novae legis et veteris, de quanto credimus, quod suae sententiae a spiritu sancto emanarunt. — Die Apokryphen des A. T. scheidet er, wie manche rechtgläubige Katholiken vor dem tridentinischen Concilium, aus dem Kanon aus. In seinem noch ungedruckten Werk *De veritate scripturae* heisst es: Satis est (ecclesiam) pro suâ militiâ habere 22 libros de veteri testamento authenticos . . . Non oportet ecclesiam militantem illis libris credere tanquam authenticis. Hieronymus ist hier besonders sein Wegweiser. Noch in den Denkmälern seiner letzten Lebenszeit citirt er die apokryphischen Bücher als eine achtbare Auctorität, wiewol nicht inspirirt. S. *Vaughan*, Vol. II., pag. 50. not. 19.

[10]) *Dial. l. l.*: Omnis veritas est in scripturâ sacrâ vel explicite, vel implicite. Vergl. *Augustin. l. l.*: Quicquid homo extra didicerit, . . . si utile est, ibi invenitur, etc.

[11]) Sed quia Spiritus sanctus vult intentum nostrum non dispargi (dispergi) in multa, sed circa unum necessarium occupari, vult vulgares codices de lege novâ et veteri studeri et legi, et hominem non circa alios occupari, qui licet quandoque sint veri et fides scripturae sacrae implicite, Deus tamen non vult eos explicite credi.

[12]) Anstatt *saepe* praecipit, fol. 97, p. 2. sub fin. ist vermuthlich *ipse* praecipit (oder *sponte* praec.) zu lesen. Die Stelle *Aug.* De ord. II. c. 10. (§. 28.), welche er im Sinn zu haben scheint, ist übrigens für seinen Zweck nicht ganz glücklich gewählt, weil unter den magnorum hominum et paene divinorum libris, aus welchen Augustin hier geschöpft hatte, und auf deren Ansehn er sich beruft, vornehmlich Schriften der Platoniker zu verstehen sind.

und der neuen Lehrer![13]). Ginge man von dem Grundſatze aus, daß alle Erkenntniß von Dingen, die der Menſch nicht mit den Sinnen ergreift, wenigſtens wenn ſolche als eine Religionswahrheit ſoll betrachtet und zum Glaubensartikel gemacht werden können, aus der Bibel beſtätigt ſein muß[14]): ſo würde die heil. Schrift in gebührender Achtung ſtehn, würden die päpſtlichen Bullen, wie ſie es verdienen, ihr nachgeſetzt, und im Verehren und Anpreiſen ſowol der Geſetze des Papſtes als auch der neuen Lehrmeinungen, welche erſt ſeit der „Loslaſſung des Satans" publicirt und verbreitet ſind, das rechte Maaß gehalten werden[15]). Zugleich mit den mangelhaften Vorſchriften der Päpſte und anderer hohen Geiſtlichen würde jener Grundſatz auch die Irrthümer der neuen Mönchsorden verbeſſern; und alſo die Verehrung Chriſti läutern und kräftigen.

II. Oberſte Regeln der Schriftauslegung.

Auch in der Art und Weiſe der Behandlung und Anwendung von Sätzen der Bibel, ſofern ſolche die damalige Kirchenlehre unterſtützen, oder den Meinungen der Schulen zum Belege dienen muſſten, findet Wycliffe Manches zu tadeln. Offenbar, ſagt er, iſt „Unkenntniß der Grammatik und Logik" daran Schuld, daß der Sinn der heiligen Schrift ſo oft ganz falſch aufgefaſſt, entſtellt und verdreht wird. Und wenn Gott nicht hilft, daß man jene „Anfangsgründe des Glaubens" gehörig erlerne, ſo wird auch der „Glaube der Schrift" (die reine Lehre des Evangeliums) nie recht emporkommen[16]). Er ſah alſo ein, daß die Functionen

---

[13]) Ueber die Art der Zuſammenſtellung der neuen Lehrer mit den h. Vätern vergl. *Stephanus Tornacensis*, bei Gieſeler, Kirchengeſchichte II, 2. S. 406. der 3. Aufl.

[14]) *Dial. fol.* 98: Ideo ut scriptura sacra sit magis appreciata et laudata, quaecunque veritas, quam viator sensu non percipit, debet ex hac fide scripturae esse deducta, saltem si requiritur a fidelibus esse credenda. (Viator, nach einem bei Wycliffe ſehr gewöhnlichen Tropus, der Menſch hienieden, wo er ſich gleichſam noch auf der Wanderſchaft befindet, bis er zum himmliſchen Vaterlande heimkehrt).

[15]) Et tunc scriptura sacra foret in reverentiâ et bullae papales (sicut debent) forent postpositae; et tam leges papales, quam doctorum novorum sententiae, quae sunt post solutionem Satanae promulgatae, forent in suis limitibus veneratae. In Abſicht auf „solutionem Satanae" vergl. Apokal. 20, 7 ff. Wycliffe bezieht dieſe Weiſſagung auf die Ausartung der Kirche nach Ablauf des erſten Jahrtauſends ihres Beſtehns, von welcher Zeit an das Chriſtenthum durch mancherlei eingedrungene Irrthümer und Misbräuche verfälſcht ſei. Antipapiſtiſche Deutungen von Stellen der Offenbarung Joh. waren, wie bekannt, ſchon vor ihm nichts ganz Ungewöhnliches.

[16]) *Dial. l. I. c.* 8. *fol.* 13, *p.* 2.: Et patet, quod totus error in scripturae sacrae notitiâ, et quare idiotae ipsam sic turpificant atque

des Bibelerklärers zunächſt auf einer freien, geordneten Thätigkeit der Erkenntnißkräfte beruhen, und von den Geſetzen der richtigen Auslegung des Geſchriebenen überhaupt — Sprach- und Verſtandesregeln — abhängen. Dieſer Elementarſatz der bibliſchen Hermeneutik, wiewol erſt für ein ſprachkundigeres, durch das Studium der Alten geweckteres und vorbereitetes Zeitalter recht fruchtbar [17]), und nothwendigerweiſe noch vielfach beſchränkt in ſeinen Anwendungen und Conſequenzen, ſo lange die fehlerhafte Vulgata die Stelle des Grundtextes vertreten muſſte, hat nichtsdeſtoweniger auch ſchon bei Wycliffe zu manchen wichtigen Aufhellungen und doctrinellen Ergebniſſen geführt.

Der Gebrauch jenes Princips freierer Bibelforſchung aber iſt bei ihm, als einem ſtreng offenbarungsgläubigen Theologen im Sinn des Anſelmus, mit der vorausgehenden Ueberzeugung gepaart, daß das rechte Verſtändniß der Schrift nur eine uneingeſchränkte Zuſtimmung zu ihren Sätzen bewirken könne. Sie iſt ihm der Inbegriff alles Wahren; und unter allem Scharfſinnigen und Tiefgedachten im Gebiete der menſchlichen Wiſſenſchaften findet er nichts, was nicht die Schrift, wenn auch ohne die herkömmlichen Kunſtwörter zu brauchen, dem Weſen der Sache nach gleichfalls, und zwar in größerer Vollkommenheit enthielte [18]). Höchſte

---

falsificant, est ex grammaticae et logicae ignorantiâ. Et nisi Deus adjuverit ad illa rudimenta fidei cognoscenda, fides scripturae erit nimium parvi pensa.

[17]) Wycliffe ſelbſt ſtellt ihn bei einer Veranlaſſung auf, welche dieſer Bemerkung zum Belege dienen kann: nämlich im Zuſammenhange mit einer Auslegung und Anwendung von Johann. 1, 3. 4. und Kap. 14, 6; wobei er dieſe Stellen ganz nach der ſcholaſtiſchen Methode behandelt, d. h. durch einen künſtlich hineingetragenen Sinn der Art, wie ſie ihn etwa im Munde eines Philo haben würden, auf eine ingeniöſe Weiſe ſeinen ſpeculativen Sätzen anzupaſſen weiß. — Unwillkürlich wird man dadurch an Luthers zwar hartes, aber nicht ganz grundloſes Urtheil (Bekenntn. vom Abendmahl [Walch. XX. S. 1294 u. f. oder Jen. Ausg. Thl. III, S. 530, 2] erinnert: „Es hat den ſpitzigen Wiclef und die Sophiſten betrogen die unzeitige Logica, das iſt, ſie haben die Grammatica oder Redekunſt nicht zuvor angeſehen. Denn wo man will Logik wiſſen ehe man Grammatik kann, und lehren ehe denn hören, ehe richten denn reden, da ſoll nichts rechts aus folgen."

[18]) *Dial. ub. supr.:* Nulla quidem est subtilitas in grammaticâ, vel logicâ, vel aliâ scientiâ nominanda, quin sit excellentius in Scripturâ. Et licet voces aut characteres tales deficiunt in Scripturâ, tamen [res ipsa] in libro vitae non potest deficere: quia, ut testatur subtilis evangelista Joann. X (35), non potest solvi scriptura. (*Liber vitae* iſt hier und an andern Orten in dem Trialogus gleichbedeutend mit Scriptura sacra, nach einer willkürlichen Terminologie, welche dem ſcholaſtiſchen Zeitalter angehört. Vergl. *Thom. Aquin.* Summ. Part. I. Q. 24. art. 1. resp. ad. arg. 1.: wo, nach Erwähnung der auf den neuteſtamentlichen Sprachgebrauch gegründeten Bedeutung, conscriptio eorum qui sunt electi ad vitam, hinzugeſetzt wird: „Alio modo potest dici liber vitae, *conscriptio eorum quae ducunt in vitam.*

Vermeſſenheit iſt es daher in ſeinen Augen, ſie irgend eines unrichtigen Gedankens zeihen zu wollen. Er nennt folgende Art zu ſchlieſſen die unheilvolle Kapſel (die Pandora-Büchſe), welche „alle dahingehörigen Spitzfindigkeiten des Antichriſts in ſich faſſe: ich glaube die heil. Schrift hier ſo und ſo verſtehen zu müſſen; dieſer Sinn aber iſt an ſich ungereimt; demnach wäre denn die heil. Schrift, und mithin auch ihr Urheber unwahrhaft [19]). Es iſt bemerkenswerth, daß es damals Freidenker gab, welche auf dieſem Wege die Glaubwürdigkeit der Bibel überhaupt und inſonderheit des „Worts Chriſti im Evangelium Johannis" zu beſtreiten wagten [20]). Wer dieſe „neufertigen Lehrer" ſeien, darüber werden wir von W. nicht näher unterrichtet; er führt aber beiläufig noch etwas an, was zu ihrer Charakteriſtik dient. Sie pflegten nämlich aus der Analogie gewiſſer täuſchenden Sinnenwahrnehmungen, wie z. B. des Anblicks der Sonne, die vermöge ihrer Entfernung unſerm Auge ſehr klein ſcheint, auf eine gleiche oder noch größere Unzuverläſſigkeit unſerer Erkenntniß vom Ueberſinnlichen, auch inſofern ſie aus der Quelle der Offenbarung geſchöpft iſt, zu ſchlieſſen [21]). — Dagegen ſtellt Wycliffe, nach Auguſtinus, folgenden Kanon auf: So oft in Anſehung der heil. Schrift ein ſolcher Wahn entſtehen will (d. h., ſo oft die Meinung, als könne ſie Unwahres enthalten, in irgend einem Theile ihres Inhalts einen Stützpunct zu finden ſcheint [22]), ſoll man vorausſetzen, daß entweder die Handſchriften incorrect [23]), oder in der Auslegung gefehlt und der

---

[19]) *Dial. l. III. c.* 31, *fol.* 98.: Et toto facto in hoc tetro involucro colliguntur in hac parte omnes argutiae Antichristi: ego sic intelligo hanc scripturam, et secundum logicam meam debet sic intelligi; sed sensus iste est impossibilis; ergo scriptura sacra, et per consequens ejus auctor foret falsissimus et maxime discredendus.

[20]) *Ibid. supr.:* Unde detestandi sunt doctores novelli, qui nituntur asserere, quod scriptura sacra sit inter omnia dicta vel scripta falsissima et specialiter verbum Christi in evangelio Johannis, sicut ex logicâ suâ se putant clare deducere.

[21]) *Ib. infr.:* Nam sol (ut inquiunt) et cetera sensibilia in quantitate et ceteris accidentibus judicium humanum decipientia, sunt falsa ...; quare ergo non scriptura sacra (sc. sit falsa)? Die darauf folgenden Worte, „imo etiam ipse Deus, cum movet (viell. damnet?) in poenam peccati prioris," ſind kaum zu verſtehen. Sollen ſie etwa an das altteſtamentliche Sich-forterben der Sündenſtrafen auf die nachkommenden Geſchlechter erinnern, um die bibliſche Idee von Gott als mangelhaft und unwahr erſcheinen zu laſſen?

[22]) Oder: „ſo oft aus der heil. Schrift eine falſche Meinung der Art (eine unangemeſſene Vorſtellung von Gott u. dgl.) ſich ergeben will." Vgl. Anm. 24.

[23]) Ueber den Werth und die Auctorität der Handſchriften hält W. ſich ſein Urtheil frei. „Das blos materielle Geſchriebene," ſagt er ebend. fol. 97,

Gedanke des heiligen Autors ſchief aufgefaßt ſei[24]). Nun aber gehören weder die Schreibfehler in dem Codex, noch der verkehrte Sinn, den man in die Worte hineinlegt, zur heil. Schrift; und es ficht ſie nicht an, daß der „Ketzer ſie falſch erklärt; denn ſie iſt ja nicht dem Urtheilsſpruche deſſelben unterworfen, ſondern ſpricht ihm vielmehr ſein Urtheil." Die irrige Anſicht in Betreff ihres Verſtändniſſes aber entſpringt vornehmlich aus Hochmuth und Thorheit, daß man ſich auf ſeinen Verſtand zu viel zu Gute thut; während man doch nicht überſehen ſollte, daß die „Logik der heil. Schrift die richtigſte, ſchärfſte und brauchbarſte iſt"[25]). Sie nämlich, als die Herrin, zieht ſich ſelbſt die Regeln jeder freien Kunſt, und darf nicht erſt den von Menſchen hinzuerfundenen Schulregeln unterworfen werden[26]), damit ſie ſich nach Inhalt und Form als höchſt vortrefflich erweiſe. Es gehört zu ihrem Charakter, daß ſie die (zum Heil) nothwendigeren Wahrheiten deutlicher ausſpricht, diejenigen aber, welche nicht ſo viel zur Seligkeit beitragen, mehr verbirgt; und wo irgend Schwierigkeiten in ihr vorkommen, da enthält ſie ſolche, wie Auguſtinus lehrt, nach der Anordnung des heil. Geiſts zu verdienſtlicher Uebung für den, welcher ſie mit demüthigem Sinne ſtudirt[27]). „Ich bin als Chriſt

---

iſt, ſo viel ich einſehe, nicht die heil. Schrift zu nennen; [sed hoc nudum scriptum materiale non didici vocare scripturam sacram]. Denn jene Pergamentrollen (codices) ſind nicht heilig, wenn nicht ein heiliger Inhalt in ihnen niedergelegt iſt." Und ebendaſ. etwas weiter unten: „Es iſt nicht angemeſſen, hier von den Vorzügen der Handſchriften zu reden, da dieſe gewöhnlich von ſchlechterer Beſchaffenheit ſind, als die von lügenhaften Büchern (in naturâ suâ libris mendacibus naturâ suâ sunt pejores).

[24]) *Dial. l. l. fol.* 98. *p.* 2.: Ideo secundum regulam Augustini, quandocunque de scripturâ sacrâ exoritur talis falsa opinio, fideles debent cognoscere, quod vel sunt codices incorrecti, vel errans scripturam sacram male intelligit. Et omnino ex sensu suo falso et signis in codice non resultat scriptura sacra, sed potius scriptura diaboli, etc. Die betreffende hermeneutiſche Vorſchrift Auguſtin's, ein Paradoxon ganz eigener Art, lautet wörtlich, wie folgt: Ibi (in libris canonicis) si quid velut absurdum moverit, non licet dicere: auctor hujus libri non tenuit veritatem; sed aut codex mendosus est, aut interpres erravit, aut tu non intelligis. *Contr. Faust. l. XI. c.* 5.

[25]) *Ib. infr.:* Error autem de intellectu illius stat potissime in superbiâ et stultâ praesumtione de propriâ logicâ, cum logica scripturae sit rectissima, subtilissima et maxime usitanda.

[26]) Et non debet adinventis (ſo zu l. ſtatt ab inventis) regulis humanitus subjacere.

[27]) Quascunque difficultates . . implicat, ut Aug. docet, ad exercitium meritorium ipsi (ſt. ipsum) studentis humiliter ex ordinatione sancti spiritus dicitur continere. Vergl. damit *Augustin. De diversis quaestion. octogintatrib. qu.* 53, 2.: „Deus enim noster sic ad salutem animarum divinos libros spiritu sancto moderatus est, ut non solum ma-

überzeugt," ſo ſchließt er dieſe Gedankenreihe, — „daß der Antichriſt und alle ſeine Schüler, ja alle Teufel keinen Theil der heil. Schrift, auch was die Eigenſchaft des guten Vortrags anbelangt, mit Nachdruck bekämpfen können[28]). Aber bei allen jenen Fragen ſcheint mir der Gläubige Folgendes ſich zur Regel nehmen zu müſſen: Hat er die heil. Schrift recht verſtanden, ſo lobe er Gott; geht ſolches Verſtändniß derſelben ihm noch ab, ſo ſtrebe er danach, ſie richtig zu faſſen. Ferner, er bleibe als Grammatiker bei dem einfachen buchſtäblichen Sinne ſtehn[29]), und hüte ſich durchaus, der Schrift irgend eine Auslegung zu geben, über welche er ſelbſt noch Zweifel hegt, ſo daß der heil. Geiſt ſie nicht von ihm verlangt[30]).

III. Anhang von dem allen Chriſten gemeinſamen Rechte, die Bibel zu leſen.

Aus obiger Darlegung der Eigenthümlichkeiten der heil. Schrift geht hervor, daß die Unterweiſungen derſelben als geiſtiges Gemeingut aller Gläubigen anzuſehen ſind. Sie ſoll alſo Allen zugänglich und für Jedermann lesbar ſein. Auch die ungelehrten Laien haben Anſpruch darauf, ihre Religionskenntniſſe unmittelbar aus der ächten Quelle zu ſchöpfen. Dieſen in praktiſcher Beziehung höchſt fruchtbaren Satz hat W. in verſchiedenen ſeiner Schriften, meiſt noch ungedruckten, entwickelt, recht bündig und eindringlich z. B. in dem Tractat, welcher *speculum saecularium dominorum* betitelt iſt. Er motivirt hier den von ihm und ſeinen Anhängern gewagten Schritt, die in's Engliſche überſetzte Bibel dem Volke in die Hände zu geben, durch die Betrachtung: daß die Glaubenswahrheiten deutlicher und richtiger, als die Prieſter ſie auszudrücken wüſſten, in der Schrift gelehrt würden; daß viele Prälaten der Schrift

---

nifestis pascere, sed etiam *obscuris exercere nos vellet.*" *Enarrat. in Psalm.* 146. §. 12. (zum 6ten Verſe): „Das Verſtehen des Dunkeln iſt dir nicht im voraus verſagt; du ſollſt im Anklopfen dich üben, damit dir aufgethan werde." *De doctr. Christ. l. II. c.* 6.: Die Dunkelheit mancher Stellen der Bibel ſoll zum Forſchen anreizen und das ſonſt leicht erkaltende Intereſſe an ihrem Vortrage beleben, den menſchlichen Stolz bezähmen.

[28]) *Dial. l. l. fol.* 99. Certus sum quidem ex fide, quod Antichristus et omnes ejus discipuli, imo omnes diaboli non possunt aliquam partem scripturae sacrae, etiam de virtute sermonis, efficaciter impugnare.

[29]) In literâ tanquam grammaticus conquiescat. Vergl. *Vaughan, Vol. II. p.* 315. *not.* 104.: Though his (Wycliffe's) own expositions of scripture were sometimes obscured by mysteries and allegory; it is his remark, that „all things necessary in scripture are contained in its proper literal and historical sense," etc.

[30]) Omnino caveat de sensu imponendo Scripturae, quem ex sibi dubio spiritus sanctus non flagitat.

unkundig, andere die in ihr enthaltenen Vorschriften und Mahnungen, welche ihnen nicht zusagten, zu verbergen geneigt seien. Er verweiset dann auf das Vorbild der apostolischen Predigt, welche sich den verschiedenen Völkern in ihrem Idiom verständlich machte, und erwähnt der von dem heil. Geiste zu diesem Endzweck den ersten Christen verliehenen Sprachengabe; beschließt endlich diese Vertheidigung seines Grundsatzes mit dem sehr eindringlichen Argument: Alle Christen müssen dereinst vor dem Richterstuhle Christi stehn, — wo kein Prälat oder Attorney für sie wird eintreten und plädiren können, sondern ein Jeder für sich selbst antworten und von den ihm anvertrauten Gütern Rechenschaft ablegen muß. Folglich thut es Noth, daß sie diese Güter und den davon zu machenden Gebrauch gehörig kennen lernen[31]).

IV. Glauben und Wissen. Das praktische Moment in dem Glauben. Vom Lichte des Glaubens und dem natürlichen Lichte der Vernunft.

Der Glaube, subjectiv genommen[32]), wird von Wycliffe definirt als eine „übernatürliche und habituelle Kenntniß der Religionswahrheiten"; welche Kenntniß er dann, unter Anwendung der allgemeinen Schulregeln über die Grade des Fürwahrhaltens, bestimmter charakterisirt als die Mittelstufe „zwischen dem bloßen Meinen und dem Wissen[33])." Betrachten wir die einzelnen Elemente dieser Definition, so muß

1) das Unzureichende des Hauptbegriffs notitia credendorum auch dem, welcher den Sitz und Mittelpunct oder die eigentliche Quelle der religiösen Ueberzeugung nicht gerade vorzugsweise in das Gefühl zu setzen geneigt ist, in's Auge fallen. Wie in den gewöhnlichen scholastischen Erörterungen über die fides, wird nämlich hier das Intellectuelle in diesem Gemüthsacte einseitig hervorgehoben. Gleichwol war W. weit entfernt, das praktische Moment in dem Glauben zu übersehen, oder den

---

[31]) Die Stelle gibt *Jac. Usser, Hist. dogmatica controversiae de scripturis et sacr. vernaculis, Londin.* 1690. *p.* 160 *sq.* (Das Manuscript in der Bodl. und in der königl. Bibliothek betr., vergl. *Vaughan, Vol. II. p.* 390.). Anderes dahin Gehörige hat *Wharton* in seinem *Auctarium hist. dogmat. Usserii de scripturis etc. p.* 432—438. nachgetragen (aus dem Ostiolum, dem Prolog zur Erklärung des Gebets des Herrn u. s. w.). Die Hauptstellen findet man abgedruckt bei *De Ruever Groneman, p.* 162—168.

[32]) W. erinnert hier an die Verschiedenheit der Terminologie, wonach fides bald den Act oder die Seelenfunction, bald den Seelenzustand (habitus) des Glaubens, bald dessen Object, die geglaubte Wahrheit, bedeute.

[33]) Fides dicit supernaturalem et habitualem notitiam credendorum, inter reputationem atque scientiam. S. *Dial. l. III. c.* 2. *fol.* 46. *p.* 2. Nach Art der Summisten handelt er davon in dem Abschnitt von den Tugenden, in deren Reihe die drei sog. theologischen vorangestellt werden.

wesentlichen unmittelbaren Antheil, welchen Herz und Wille an demselben haben, zu verkennen. Merkwürdig und charakteristisch ist in dieser Hinsicht, was er an der angeführten Stelle sofort über den unhaltbaren scholastischen Begriff der fides informis, d. h. eines an und für sich und ursprünglich gefühlsleeren, den Willen nicht afficirenden, der praktischen Richtung ermangelnden Glaubens, sagt: „Es gibt, nach den Schultheologen, einen formlosen Glauben, — denn auch die Dämonen glauben und zittern, — und einen durch die Liebe gestalteten und vollendeten Glauben (fides charitate formata). Ich bin jedoch der Meinung, daß der Gläubige im vollen Sinne des Worts nothwendig auch die Liebe haben muß, indem die Dämonen und alle Diejenigen, denen die Liebe mangelt, auch beziehungsweise ungläubig sind[34]).

2) Die den Hauptbegriff näher bestimmenden Schlußworte der Definition („inter — scientiam") sind nicht etwa so zu verstehn, als könnten die gemein-logischen Regeln und Unterscheidungen, welche sich auf den Glauben als eine Stufe der Gewißheit im Bereiche der Erfahrung und des Verstandes beziehen, geradehin und ohne daß dabei auf die verschiedene Natur der Objecte besonders zu reflectiren wäre, auf den Religionsglauben übergetragen werden. Erst aus den nachfolgenden Sätzen, welche eine Aufzählung der verschiedenen Eigenschaften der fides enthalten, wird deutlich, wohin jene logikalische Bezeichnung des Standpuncts derselben eigentlich zielt. „Der Glaube," so lauten diese Sätze, „hat a) die Eigenschaft, daß er, mit Ausschliessung alles Falschen, nur das Wahre zum Gegenstande hat[35]), welches Wahre der Gläubige standhaft bis zum Tode vertheidigen soll. Ueber bedingte und zufällige Wahrheiten, dergleichen diejenigen sind, welche die menschlichen Handlungen betreffen, erstreckt sich demnach unser Glaube nicht unmittelbar und geradezu"; dagegen macht es (bei absoluten und nothwendigen Wahrheiten) keinen Unterschied, ob sie die positive oder die negative Form haben; Gegenwärtiges, Vergangenes oder Zukünftiges betreffen; ob sie angeben, was möglich (mit der Idee von Gott vereinbar) oder was wirklich sei; ob sie sich auf Inhärirendes (Attribute, Wirkungen Gottes, oder auf die göttliche Substanz) beziehen[36]); — sondern alle solche Wahrheiten gehören gleich-

---

[34]) Videtur tamen mihi, quod fidelis secundum integritatem fidei habet necessario charitatem; cum daemones et quicunque in charitate deficiunt, sunt secundum aliquid infideles.

[35]) *Dial. ub. supr.:* Prima ergo proprietas quae fidem consequitur est, quod sit solum de veritate, falsitate exclusâ.

[36]) Unde super veritatibus contingentibus, actus humanos concernentibus, non immediate et directe fides nostra erigitur, sed super quamcunque veritatem affirmativam vel negativam, de praesenti, praeterito

mäßig in das Gebiet des Glaubens. b) Das Geglaubte, „weil keines Erweises fähig und auſſer dem Kreiſe der ſinnlichen Wahrnehmung liegend, iſt für das gläubige Subject mit Dunkelheit behaftet. Denn von Dem, was wir vor Augen haben, ſagt man nicht, wir glauben es, und den Heiligen (den Seligen jenſeits), welche klar ſehen in den Religionsartikeln, von denen wir nur eine dunkle Erkenntniß haben, wird in Betreff derſelben kein Glauben, ſondern ein Schauen beigelegt, vergl. 1 Korinth. Cap. 13.[37])." — c) „Der Glaube iſt für den Wanderer hienieden die Grundlage des dereinſt zu erlangenden ruhigen Beſitzes der unſichtbaren Güter[38]); darum nennt ihn der Apoſtel einen feſten Grund für das, was man hofft u. ſ. w., Hebr. 11, 1." — In Rückſicht auf b. gibt W. ſofort zu verſtehn, er wolle damit nicht läugnen, daß der Gläubige einigermaaßen entſprechende, wenn auch undeutliche Begriffe „von allen Glaubensartikeln habe, ja einige dieſer Artikel mit Evidenz (auf eine ohne Beweis einleuchtende Art), oder ſelbſt auf dem Wege der Demonſtration zu erkennen im Stande ſei"; bemerkt aber zugleich, das Verdienſt des Glaubens würde nicht hoch anzuſchlagen ſein, wäre dem Menſchen auf dieſer Stufe ſeines Daſeins ein vollendetes Wiſſen von Gott, ein ſolches Maaß von Kenntniß der überirdiſchen Dinge verliehen, wonach der Glaube aufhören würde ein Apprehendiren und Feſthalten der Gewißheit deſſen, was nicht in die Anſchauung fällt, zu ſein[39]). Er erinnert dabei an den bekannten Ausſpruch Gregors des Großen: „Dem Glauben kommt kein

---

vel futuro, de possibili, et etiam de inesse; ut patet de istis: „Deus est, Deus non est injustus, Deus creavit mundum, Deus veniet ad finale judicium, Deus non potest seipsum negare" (Letzteres eine Wahrheit de possibili).

[37]) *Ibid.:* Secunda proprietas fidei est, quod citra demonstrationem et sensibilem notitiam fidelibus sit obscura, cum illud quod videmus ad oculum, dicimur non credere. Et sancti, qui clare vident articulos, quos nos obscure cognoscimus, non dicuntur ipsos credere, sed videre.

[38]) ... est basis vel substantia viatori veniendi ad quietam habitionem credendorum. Vid. *fol.* 47.

[39]) *Ibid.:* Quamvis autem fidelis noscat confuse omnes articulos fidei, et habeat evidentiam, etiam demonstrationem ad aliquos articulos fidei cognoscendum, non tamen oportet ipsam exhinc a merito suo excidere, scilicet (ſo zu l. ſt. licet) viator non ut sic habeat rationem meriti, et (d. h. quippe qui) crediderit veritatem sensibilem. Vergl. *Gregor. M. Homil. in evv. libr. II,* 26. S. auch *Thom. Aquin. Summ. P. III. Qu.* 7. *art.* 3. *resp. ad arg.* 2.: Meritum fidei consistit in hoc, quod homo ex obedientiâ Dei assentit illis quae non videt. Wycliffe konnte nach ſeiner Denkweiſe von einem Verdienſt des Glaubens nur im Sinne jener Reſtriction reden, welche der ſich ſelbſt verbeſſernde Auguſtin (*Retractatt. l. I. c.* 23, 3. *De praedest. sanct. c.* 1, 7.) ſeinen frühern Sätzen beifügt, nämlich: fidei meritum etiam ipsum esse donum Dei.

Verdienſt zu, ſobald der menſchliche Verſtand ihm die Bewahrheitung liefert."

Werden nun dieſe verſchiedenen Prädicate zuſammengenommen, ſo erſcheint hiernach der Glaube als eine Ueberzeugungsweiſe, welche uns das wahre Weſen des Göttlichen zwar nur auf indirectem Wege erfaſſen und nicht völlig ergründen läſſt, — wie denn die Einrichtung unſerer Natur nicht geſtattet, daß das Ueberſinnliche uns durch einen geiſtigen Anſchauungs-Act unmittelbar vor die Seele gebracht, und uns durchaus klar werden könnte, — welche ſich aber innerhalb ihrer Schranken frei und ſicher bewegt, nicht fehl geht und täuſcht, auch wo uns Vieles noch dunkel bleibt, und ſo die unſichtbaren Dinge in ihrer Wirklichkeit für uns feſtſtellt und unſrer Hoffnung zum Stützpuncte dient. Als Vollkommenheitsſtufe der Intelligenz ungleich niedriger geſtellt als das Wiſſen und Schauen, wird hier alſo der Glaube gleichwol, was den ihm zukommenden Grad von Gewißheit betrifft, dem Wiſſen nicht nachgeſetzt.

3) Betrachtet man den Glauben, wie es die Definition verlangt, als eine „übernatürliche" Kenntniß der Religionswahrheiten, ſo reicht das allein ſchon hin, ſeinen Anſpruch auf objective Geltung und höchſte Gewißheit zu rechtfertigen; um ſo mehr, da das Merkmal supernaturalis hier nicht blos von der Erkenntnißquelle hergenommen, und auf den göttlichen Urſprung der Lehre und ihres Ueberlieferungsmittels zu beziehen iſt, ſondern vornehmlich auf die notitia ſelbſt, den Act des Erkennens, gehen, und dieſe Thätigkeit unſerer Seele als eine unter directer Einwirkung Gottes ſtehende (vom heil. Geiſt geweckte und geleitete) qualificiren ſoll. — Damit Letzteres von unſern Leſern in dem Sinne genommen werde, welchen es bei W. durch den Zuſammenhang mit ſeinen dogmatiſchen Grundideen bekommt, müſſen wir hier kürzlich bevorworten: daß ſeine Anſicht von der Erwählung und von dem Verhältniß des göttlichen Gnadenbeiſtandes zu dem residuum eigener Kraft im Menſchen, nachdem er gefallen, die ſtreng ſupernaturaliſtiſche iſt, und nach gewiſſen Hauptbeziehungen betrachtet, im entſchiedenſten Gegenſatz zu der pelagianiſirenden Denkart jenes Zeitalters ſteht. Seine Theorie von Gnade und Prädeſtination iſt der auguſtiniſchen verwandt; obwol noch mehr getragen von dem ſpeculativen (pantheiſtiſchen) Begriffe der Allmacht und alles bedingenden Wirkſamkeit Gottes, als unmittelbar auf die anthropologiſchen Vorausſetzungen, welche in dem Dogma von der Verſöhnung und Rechtfertigung zu liegen ſcheinen, gebaut und an den deutlich entwickelten Gedanken der Erbſünde als eines totalen Naturverderbens ſich anknüpfend. Sie nun bildet den Mittelpunct ſeiner theologiſchen Doctrin; und an ſeinen Beſtrebungen als Reformators wird ſichtbar, daß dieſe auf einem Boden gereift ſind, auf welchem wenigſtens das

Unkraut des Verdienste-Stolzes und eitler Werkheiligkeit nicht wurzeln und wuchern kann; während hingegen der Keim der verschiedenartigen Lehrverderbnisse und Misbräuche, welche er bekämpfte, auf dem für jenes Unkraut gedeihlicheren Felde des Semipelagianismus sich erzeugt und entwickelt hatte. — „Gläubig," sagt er a. a. O. weiter unten, „ist Der, welcher den Glauben als etwas ihm unmittelbar von Gott in's Herz Gegossenes besitzt, ohne daß irgend ein widerstreitender Affect der Furcht und des Verzagens demselben beigemischt wäre" [40]). Man verbinde damit die Stelle einer Predigt, wo er sich so hierüber ausspricht: „Wir sollten wissen, daß Glaube eine Gabe Gottes ist, und daß er den Menschen nicht anders als aus Gnade gegeben werden kann. So ist denn alles Gute, was Menschen haben, von Gott; wenn demnach Gott ein gutes Werk eines Menschen belohnt, so krönt er seine eigene Gabe. Auch dies ist also aus Gnade; wie alle Dinge, welche die Menschen nach dem Willen Gottes haben, aus Gnade sind. Gottes Güte ist die erste Ursache, weswegen er irgend ein Gutes dem Menschen verleiht; und so kann Gott auf keine andere Weise dem Menschen Gutes thun, als frei aus Gnade; und nur in einem dem angemessenen Sinne lässt sich sagen, daß der Mensch Etwas von Gott verdiene." Aber die Lehre kurzsichtiger Menschen, „wie des Pelagius und Anderer, die sich denken, nichts könne sein, es sei denn von sich selbst, wie bloße Substanzen sind, muß verachtet und den Unwissenden überlassen werden." In dem Bewusstsein, daß wir in allem unsern Thun von Gott abhängig seien und nicht anders als aus Gottes Macht etwas vermögen, erkennt W. die „Wurzel der Demuth, welche alle andern Tugenden in uns hervorbringen sollte [41])."

Der volle, lebendige Glaube an die Wahrheiten des Evangeliums ist, nach seinem Urtheil, nothwendigerweise auch fruchttragend in sittlicher Beziehung, zum christlichen Wandel antreibend. „Es ist nicht möglich," sagt er, „daß Jemand sündige, ohne in demselben Grade im Glauben nachzulassen [42])." Um dies anschaulich zu machen, erinnert er an das

---

[40]) *Fol.* 47.: Fidelis autem est, qui habet fidem a Deo infusam sine aliquâ trepidatione fidei contrariâ, quae suae fidei sit commixta. — Von den Scholastikern, denen die Kunstwörter „fides infusa, infusio charitatis oder gratiae" überhaupt (vergl. Röm. 5, 5. Ephes. 3, 16. 17 u. f w.) sehr geläufig sind, wird alles dieses nur unter solchen Modificationen und Einschränkungen gelehrt, daß neben den Gnadenwirkungen des heil. Geistes auch den verdienstlichen Leistungen des Menschen ihre Stelle in der Heilsordnung gesichert bleibt.

[41]) S. *Vaughan, Vol. II. p.* 33 *sq.*

[42]) *Dial. ub. supr.:* Omnes autem praesciti et criminosi secundum praesentem etiam injustitiam (worüber w. u.) sunt infideles, cum impossibile sit quenquam peccare, nisi de tanto in fide deficiat.

drohende Strafgericht, an die Allwiſſenheit Gottes und Anderes, was, wenn es gehörig geglaubt würde, vom Sündigen abſchrecken müſſte, und bemerkt, wie in dem Gleichniſſe des Apoſtels von der ſechsfachen geiſtlichen Waffenrüſtung (Eph. 6, 13 ff.) der Glaube ſehr ſignificant als der Schild vorgeſtellt werde. Dieſe Tugend nun, ſetzt er hinzu, könne in dreierlei Hinſicht mangelhaft ſein: je nachdem der Schild entweder zu ſchwach, oder löcherig ſei, oder ſchlecht gehandhabt werde. Als die Gegenſätze dieſer drei Arten des unvollkommenen Glaubens werden ſofort von ihm bezeichnet: a. der ſtarke und feſte Glaube, welchen nichts zum Wanken bringen kann; b. der auf alle credenda (nach ihrem inneren Zuſammenhange) ſich gleichmäßig erſtreckende, nicht lückenhafte Glaube; c. ſeine Anwendung auf das Leben, ſodaß er die ungeordneten Leidenſchaften bewältigt und in das werkthätige Chriſtenthum ausgeht[43]).

Daß „notitia supernaturalis“ in der vielbeſprochenen Definition nicht etwa ſo zu verſtehen ſei, als könne die Offenbarung Vernunftwidriges, der natürlichen Erkenntniß der Dinge Widerſprechendes lehren, erhellt beſonders aus einer Vergleichung der libr. I. cap. 6. dem Trinitätsdogma vorangeſchickten allgemeinen Betrachtungen: „Einige faſſen die Gottheit und die übrigen Glaubensobjecte zu wenig geiſtig auf, weil ſie der Schriftlehre nicht treu bleiben.“ Andere hingegen machen die theologiſche Wiſſenſchaft durch Einführung von Kunſtwörtern, die ihnen ſelbſt unverſtändlich ſind, ſo ſchwierig, daß vielfältige Meinungsſpaltungen dadurch entſtehen. Nur der Mittelweg zwiſchen beiden Extremen aber iſt der rechte[44]).“ Er erwähnt ſodann einer Fraction der erſteren Partei, die von dem Lichte des Glaubens als der Gnadengabe, durch

---

[43]) *Ibid infr. et sq. p.* — Vergl. das eben dieſes Thema behandelnde Bruchſtück einer ſeiner Homilien, welches *Vaughan, Vol. II. p.* 35 *sq.* aufbewahrt hat. Es beginnt mit den Worten: „Wenn du vollkommen an Chriſtum glaubſt, wie er hier auf Erden lebte, und wie er die Welt überwand, ſo überwindeſt du ſie auch als ein lieber Sohn. Denn achteſt du darauf, wie er die Welt geringſchätzte, und folgeſt ihm hierin wie du ſollſt, durch den Glauben des Vaters, ſo muſſt du ſie nothwendig überwinden. Und hier zeigt ſich, was viele Menſchen in dieſer Welt ſind. Sie ſind nicht aus Gott geboren, noch glauben ſie an Chriſtum; denn wäre dieſer Glaube in ihnen, ſo würden ſie Chriſto in der Art ſeines Lebens nachfolgen“ u. ſ. w. — Den proteſtantiſchen Begriff der Glaubensgerechtigkeit würde man gleichwol vergebens bei Wycliffe ſuchen, wie hier im Vorbeigehn bemerkt ſei. (Daher Melanchthon in dem bekannten Urtheile über ihn, *sententiae vett. de coena Dom.* in der Vorr, ſagt: „Prorsus nec intellexit, nec tenuit fidei justitiam“).

[44]) *Fol.* 8. *p.* 2 *sq.*: Utraque pars dilabitur in errorem, ut quidam nimis grosse concipiunt deitatem et ceteros articulos fidei; propter hoc quod non adhaerent fideliter fidei scripturarum. Alii autem tantum difficultant scientiam theologicam, statuentes sibi ignotos terminos, quod in haereses multiplices dilabuntur. Sed medium tenuere beati.

welche man gläubig werde, ziemlich rohe Begriffe gehabt zu haben scheint. „Mag einer auch noch so unwissend sein," — dies sind seine Worte, — „so ist er (in ihren Augen) gläubig, wenn er nur Etwas von jenem Lichte hat" (also implicite glaubt). „Andere," so fährt er fort, „sind in dem Grade bethört und im Irrthume befangen, daß sie das Licht des Glaubens in ein antithetisches Verhältniß zu dem natürlichen Lichte setzen, so daß Dasjenige, was Diesem als unmöglich erscheint, nach Jenem nothwendig müsste angenommen werden, und umgekehrt. In der That aber zeugt es nicht von natürlichem Lichte, sondern man tappt im Finstern, wenn man so blind ist, Solches zu behaupten. Denn es gibt keine zwei einander dergestalt widerstreitende Erkenntnißarten; sondern das in Folge des Sündenfalles geschwächte natürliche Licht befindet sich in einem mangelhaften Zustande; Gott aber heilt (und stärkt) es gnädig, verleihet Kenntniß. So wird denn Manches, was der Eine im Lichte der Gnade erkennt, von dem Andern im Lichte der Natur (auf eine minder vollkommene Weise) erkannt[45]).

Der Nutzen der Dialektik und einer „durch den Herrn gereinigten Philosophie" wird von W. sehr hoch angeschlagen, insofern diese Wissenschaft zur tieferen Ergründung des Sinnes der heil. Schrift führe, und uns lehre, wie wir das Christenthum gegen seine Widersacher zu vertheidigen haben[46]). Vor allem Andern empfiehlt er, daß man sich mit der richtigen Ansicht von den Universalien vertraut mache. Demnächst scheint es ihm wichtig, daß das Wesen der Zeit und der andern Accidentien gehörig begriffen, daß erkannt werde, wie die Gattungen der geschaffenen Dinge ihren idealen ewigen Typus in Gott haben, wie die Materie immerwährenden Bestand habe u. s. w. — Ueber dem näheren oder entfernteren Zusammenhange, in welchem auch rein philosophische Untersuchungen mit der theologischen Wissenschaft stehen, vergisst er nur, daß die Bibellehre mit Materialformen und Quidditäten der Arten und Gattungen nichts zu schaffen hat.

---

[45]) *Fol.* 9. *infr.:* Ad tantum alii infatuantur errantes in istà materià, quod ponunt lumen fidei contrarium lumini naturali, sic quod apparens impossibile in lumine naturali sit necessario credendum in lumine fidei, et e contra. Veritas autem est: quod talis coecitas non est lumen naturale, sed tenebra; quia non talia duo lumina repugnantia. Sed post praevaricationem lumini debili naturali inest quidam defectus; quem Deus gratiose sanat, donans notitiam. Et sic quod unus cognoscit in lumine gratiae, alius cognoscit in lumine naturali.

[46]) *Dial. l, III. c.* 31. *fol.* 98. *p.* 2 *sq.* Die Worte: ut dictum est alias de armaturà multiplici, qua armarentur sui cultores etc., scheinen auf eine der noch ungedruckten Schriften W.'s zu verweisen.

Zweites Hauptstück.

Die Lehre von Gott.

I. Dasein Gottes.

Das Nachforschen über das allgemeine Verhältniß der Welt, insofern sie uns nichts als eine Kette von lauter bedingtem und zufälligem Sein zeigt, führt zwar folgerecht zu der — ganz ausser dem Bereich der Erfahrung liegenden — Annahme eines Nothwendigen und Unbedingten, als des obersten Gliedes in der Reihe der Ursachen. Aber die Idee eines Gottes ist durch diesen Begriff allein noch nicht erschöpft; und es bleibt unausgemacht, ob das Princip und die oberste Bedingung alles an und für sich als zufällig erscheinenden Besondern nicht etwa in den innern Bildungsgesetzen des Weltganzen zu suchen sei. Die Unzulänglichkeit des sog. kosmologischen Beweises für das Dasein Gottes ist auch schon bei den Älteren nicht durchweg unbemerkt geblieben; wie daraus erhellt, daß Solche ihn nicht selten durch eingewebte Nebenbetrachtungen von bestimmterem theologischen Gehalte zu ergänzen suchten. Doch leicht wird auf dem Felde der Metaphysik in einen Satz an und für sich Etwas hineingelegt, was erst auf eine Erweiterung seines Inhalts, auf die synthetisch hinzukommende Kenntniß seiner verschiedenartigen Beziehungen und besonderen Anwendungen gebaut ist. Und überdies ist selbst in dem ganz rein gehaltenen abstracten Begriffe der obersten Welturſache der Begriff der Persönlichkeit und einer Alles ordnenden Intelligenz als wesentliches Moment mit eingeschlossen; wofern das ursächliche Verhältniß überhaupt nicht auf den directen und nächsten Erklärungsgrund des Gewirkten, die den Effect hervorbringende Kraft als solche, eingeschränkt, sondern — nach aristotelischer Weise — so vielseitig aufgefasst wird, daß es sich vornehmlich auch auf die motivirende Endabsicht des Wirkens und auf einen nach Zwecken geregelten Zusammenhang der Dinge bezieht.

Von dieser erweiterten Ansicht des Causalitätsverhältnisses nun, die in ihrer Anwendung auf das Weltganze und auf die Frage nach dessen Princip den teleologischen Gesichtspunct mit einschliesst, geht gleich andern Denkern jenes Zeitalters unser Wycliffe aus[1]), indem er sich auf obgedachten Beweis stützt, um das Vernunftwidrige und Ungereimte des Atheismus zu zeigen. „Obgleich der Unverständige in seinem Herzen spricht: es ist kein Gott" (so lauten die Eingangsworte des ersten Ge-

---

[1]) S. *Dialog. l. I. c.* 2. *fol.* 2. *p.* 1.. wo er mit Beziehung auf die aristotelische vierfache Eintheilung der Ursachen Gott für die causa efficiens et *finalis* aller Dinge erklärt.

ſprächs), „ſo ſcheint es nichtsdeſtoweniger wahr, daß Gott für alle Menſchen," Allen gemeinſam iſt[2]), d. h. daß Alle, auch die, ſo ihn gern abläugnen möchten, ſich ſeiner bewuſſt und ihn anzuerkennen gedrungen ſind[3]); — denn Niemand kann irgend ein Sein verneinen oder eine Wahrheit abläugnen, ohne zugleich das Gegentheil davon (mit allen ſeinen Conſequenzen) einzuräumen[4]). Setzen wir überhaupt Etwas als wirklich, ſo iſt es (der Quantität nach) entweder endlich oder unendlich, (nach ſeiner Qualität betrachtet) entweder ſo und ſo oder anders beſchaffen, (nach ſeinem Verhältniß in der Ordnung und dem Zuſammenhang der Dinge aber) entweder Das und Das oder die Urſache von Dem und Dem[5]). Kann nun unter dem nothwendig anzunehmenden Erſten in der Reihe der Urſachen, welches ſein Princip in ſich ſelbſt, nicht in Etwas auſſer ſich hat, ausſchließlich alles Andern nur Gott gedacht werden, ſo iſt Gott[6])." Daß eine oberſte Urſache anzunehmen ſei, liegt in dem Begriffe einer ordnungsmäßigen Verkettung der Urſachen, da die Vernunft für das Wahre und Wirkliche (alſo zur Erklärung der Realität der urſächlichen Verknüpfungen der Dinge, in ihrer complicirten Stufenfolge) einen einfachen letzten Grund fordert[7]). Der ſophiſtiſche Gegenredner Wycliffe's will freilich das hiemit aufgeſtellte Geſetz abſoluter Ganzheit und Abgeſchloſſenheit der Cauſalreihe keineswegs anerkennen; ſondern beruft ſich auf ein dem Menſchen nicht abzuſprechendes völlig uneingeſchränktes Vermögen, immer weiter zu gehn im Setzen von

---

[2]) . . . tamen videtur supponendum, omnium hominum Deum esse. *Dial. l. I. c.* 1. *init.*

[3]) Vergl. *Dial. l. I. c.* 3. *fol.* 5., wo er das Urtheil, „es iſt kein Gott," als eine ganz leere Vorſtellung, eine bedeutungsloſe Verbindung von Wörtern bezeichnet. Er drückt dies auf eine etwas eigenthümliche Weiſe aus durch die Worte: Dixit insipiens in corde suo: non est Deus. Textus autem scripturae non asserit, insipientem dicere vel posse dicere *quod* non est. Die Conjunction quod ſei nicht ohne einen gewichtigen Grund ausgelaſſen, ſetzt er hinzu; d. h. es konnte dieſer Satz gar nicht in einer aſſertoriſchen Form ausgeſprochen werden.

[4]) *Ibid. c.* 1. *init.:* quia aliter tibi nemo negaret aliquid vel aliquam veritatem esse, quin (ſo zu l. ſt. cum) negando illud statim concederet ejus oppositum.

[5]) quia si aliquid est, illud est vel finitum vel infinitum, sive sic sive sic, vel illud vel causa illius.

[6]) Est Deus, cum supponitur, omne quod est prima causa, non causatum ab alio, esse Deum.

[7]) *Ibid. p. sq.:* Si veritas est, tunc simplex veritas est; et sic Deus est, quia, *si sit ordo causarum, causa prima est.* Der geregelte Cauſalnexus der Dinge, im Verſtande aufgefaſſt, gibt einen Nexus von Erkenntniſſen, der auf einen einfachen oberſten Grundſatz (den Satz „causa prima est") zurückzuführen iſt.

Urſachen, d. h. zu der relativ höchſten Bedingung eines gegebenen Zuſammenhangs von Erſcheinungen immer wieder ein dieſelbe bedingendes höheres Princip hinzuzudenken; — und findet demnach in der Annahme einer unendlichen Reihe von Cauſalverhältniſſen nichts ſich Widerſprechendes und Unſtatthaftes. Er ſtützt ſich dabei auf das (übelgewählte) Beiſpiel von dem phyſikaliſchen Proceß der Verbreitung des Lichts, das, in ſeine proportionsmäßigen, gegen den beſtrahlten Körper hin immer kleiner werdenden Theile geſchieden, eine unendliche Vielheit und Stufenfolge von Wirkungen und wirkenden Potenzen darſtelle, inſofern der erſte jener Theile ſeinem Werden nach abhängig ſei von dem zweiten u. ſ. w.[8]). — Wycliffe ſetzt dieſer täuſchenden Analogie die Bemerkung entgegen: daß die integrirenden Theile eines Ganzen, wie z. B. des Lichts oder des beleuchteten Gegenſtandes — und wäre es auch der geſammte Weltkörper — immer nur eine endliche Zahlgröße geben[9]). Indem er nun aber dergeſtalt verneint, daß ſich der Begriff des unendlich Großen auf die Welt und ihre Verhältniſſe beziehen und anwenden laſſe, iſt es ihm gleichwol deutlich, daß das Unendliche an ſich kein bloſes Gedankending ſei, ſondern als etwas Reelles und Weſenhaftes in unſerm Bewuſſtſein ſich geltend mache[10]). Ein unendliches ſchrankenloſes Sein, als das abſolut erſte und höchſte gedacht, gibt ihm den geſuchten Erklärungsgrund alles eingeſchränkten und endlichen Daſeins; in dieſem Sinne redet er von einer „veritas infinita“ als der unbedingt oberſten, der Vorausſetzung, ohne welche es überhaupt keine Wahrheit (= Wirkliches als Object des Denkens) geben würde. Für das Unendliche in ſeiner Realität aber (die Verwirklichung jenes Begriffs, welchen die Geſetze der Erſcheinungswelt als ein bloſes Abſtractum darſtellen), erkennt er Gott[11]). Demzufolge iſt ihm Gott „die erſte und einfache Bejahung, welche in

---

[8]) *Ibid. supr. Pseud.:* Possibile est esse processum in infinitum in causalibus . . . Sicut enim diviso lumine in suas partes proportionales, minores versus luminosum, prima pars proportionalis causatur a secundâ et sic in infinitum, sic etiam in infinitis casibus, quibus oportet procedere infinite.

[9]) *Phron.:* Patet, quod omnis talis processus, quem false infinitum dicimus, est resolubilis (ſo zu l. ſt. esse resolubilem) ad finitum . . . Et sic infinitas, quam false vocas in partibus luminis vel sui subjecti, resolubilis est ad suum integrum, et illud integrum in aliud, et ita quousque deveniatur ad finitum corpus, quod est mundus.

[10]) Sein Ausdruck, infinitas nobis est demonstrabile, bezieht ſich vielleicht auf die Anwendungen dieſes Begriffs im Gebiete der Mathematik.

[11]) Et breviter, cum nobis infinitas sit demonstrabile, manifeste repugnat, quod aliqua sit veritas, nisi sit prima veritas infinita: et illa supponitur esse Deus.

jeder andern Wahrheit mit einbegriffen ist;" sodaß der Gedanke, „irgendwie sein oder sein können, wenn es auch keinen Gott gäbe," einen formellen Widerspruch enthalten würde[12]). Die dialektische Sonderung und Abstraction, vermöge welcher man wol selbst bei dem Urwesen ein sein-Können (reale Möglichkeit), als das Frühere dem Begriffe nach, vom Dasein unterschied, entfernt er geflissentlich als eine unfruchtbare Spitzfindigkeit. Sie ist ihm ein Gegenstand des Schulgezänks, ohne reellen Werth und Interesse für den Theologen, dem es genüge, wenn er dabei stehn bleibe, den Satz von Gottes Dasein als die erste, selbst das Wesen Gottes bestimmende Wahrheit[13]), welche jedem andern wahren Gedanken als unmittelbare oder entferntere Prämisse zu Grunde liege, anzuerkennen[14]).

II. Wesen und Eigenschaften Gottes.

Gottes Wesen läßt sich nicht als von seinen Charakteren verschieden denken, noch trennen von der Idee, die in ihm verwirklicht ist. Demgemäß bekömmt die Grundlehre vom Dasein Gottes bei W. sofort den näher bestimmenden Zusatz: daß Gott und die göttliche Natur, Gott und die Gottheit nothwendig in Einen Begriff zusammenfallen, und eben in diesem Einssein Gottes mit der höchsten Idee auch sein Causalverhältniß zu allem Endlichen gegeben sei. Aus diesem Causalverhältnisse wird dann weiter gefolgert: Gott ist kein Gattungsbegriff, noch Individuum irgend einer Gattung; sondern steht über dem Gattungsbegriffe[15])." Denn als Gattungsbegriff oder Individuum gedacht, würde er nicht blos causiren, sondern auch wiederum durch Causalnexus abhängig von Anderem sein; da jeder höhere Gattungsbegriff das ihm untergeordnete Niedrigere erzeugt, und umgekehrt; denn bei verschiedenen Arten der Causalität findet eine Wechselwirkung des Höheren und des Niedrigeren statt[16]). Es geht also das Sein Gottes jedem Gattungsbegriffe, Artbe-

---

[12]) *Ibid.:* Deus autem est prima et simplex affirmatio sequens ad quamlibet veritatem; sic quod claudit (d. h. sic ut includat) contradictionem formalem aliqualiter esse, vel aliqualiter posse esse, nisi Deus sit.

[13]) *Ib. fol.* 2.: Ideo sufficit theologo concedere (leg. contendere), quod prima veritas sit Deum esse, et illa *est natura divina.*

[14]) . . . prima veritas, . . . inferens per se vel per media quamlibet aliam veritatem, oder, wie es weiter oben hieß, sequens ad quamcunque aliam.

[15]) *Dial. l. I. c.* 2. *fol.* 2.: Habito quod prima veritas sit Deum esse naturam divinam, vel ipsam deitatem, et sic omnium nominabilium primam causam, manifestum est, quod non sit aliquid (so zu l. st. aliud) genus, vel ejus individuum, sed naturaliter supra genus.

[16]) . . . omne universale superius causat suum inferius (nach der dem

griffe u. ſ. w. vorher. Ferner: da die verſchiedenartigen Urſachen der Dinge ſo ineinandergreifen, daß die Materialurſache, für ſich betrachtet, von der Formalurſache abhängt, dieſe aber von der wirkenden und der Endurſache: ſo ergibt ſich, daß die Gottheit das Bewirkende und die Endurſache von Allem und Jedem iſt, was eine Urſache (auſſer ſich) hat[17]). Demzufolge iſt Gott untheilbar in jedem Sinne: ſowol was quantitative, als auch was qualitative oder quidditative Theile[18]) angeht (d. h. wie in materieller ſo auch in formeller Beziehung); denn Materie und Form laſſen ſich nicht von Gott prädiciren, weil das in jene Kategorieen Gehörige durchweg (den letzten Grund ſeiner Wirklichkeit nicht in ſich ſelbſt hat, ſondern) einer Urſache bedarf.

Zu jener Erkenntniß — von Gott als der abſoluten Urſache, die nichts Anderes vorausſetzt — ſind auch die Philoſophen ſchon gelangt. Demgemäß urtheilt Plato, Gott ſei zu erhaben, als daß irgend Jemand ihn verkündigen könnte[19]); die alles übertreffende Vollkommenheit ſeines Weſens ſei unausſprechlich[20]). Auch diejenigen unter den Sterblichen nämlich, welche Gott auf die rechte Art erkennen, ſind geneigt, in den Begriff von Gott Elemente, welche die menſchliche Einbildungskraft aus dem Ihrigen hinzubringt, aufzunehmen, ſodaß derſelbe mit ihren Pro-

---

realiſtiſchen Standpuncte angemeſſenen Theorie), et e contra, cum in diversis generibus causandi communiter hoc contingit. (Z. B.: ſofern der Begriff der Cauſalität unter den quantitativen Geſichtspunct geſtellt wird, oder der Materialurſache nach, iſt das höhere universale von den niedrigeren dependent, weil jedes Ganze ſich als das Product ſeiner integrirenden Theile betrachten läſſt.)

[17]) *Ibid. infr.*: Et cum totum genus causae materialis per se causatur a genere formae, et totum genus formalis causae (ſo zu l. ſt. fortissime) per se causatur a causâ efficiente et finali: manifestum est, quod deitas sit efficiens et finalis cujuslibet, quod causatur.

[18]) Partes qualitativae und quidditativae ſind die Merkmale, welche die Form und das Weſen eines Dinges beſtimmen.

[19]) . . . quod Deus est superior omnium narratione, ſ. fol. 2. p. 2. Lieſſen ſich dieſe Worte interpretiren: „Gott ſei zu groß, als daß er Allen könnte kund gemacht werden," ſo würden ſie der wahrſcheinlich zu Grunde liegenden bekannten Stelle des Timäus, ed. Steph. p. 28. (τὸν μὲν οὖν ποιητὴν καὶ πατέρα τοῦδε τοῦ παντὸς εὑρεῖν τε ἔργον, καὶ εὑρόντα, εἰς πάντας ἀδύνατον λέγειν, genauer entſprechen.

[20]) et non deficiunt linguae loquendo de ipso, nisi propter excellentiam sui esse. Man erinnere ſich der wenigſtens dem Sinne nach einigermaaßen hieher gehörenden Sätze des ſechsten Buches der Republik: Gott (das ἀγαθόν), die Urſache der Erkenntniß und der Wahrheit, iſt noch herrlicher als Beides. Er, der die Dinge nicht nur erkennbar macht, ſondern von dem ſie auch ihr Sein und Weſen haben, iſt nicht ſelbſt ein Weſen, ſondern ragt noch über dem Weſen hinaus an Würde und Kraft.

ducten vermiſcht und dadurch getrübt wird[21]). Darum ſagt Ariſtoteles mit Recht, obgleich Gott ſich in der Natur aufs deutlichſte kund gebe, ſo ſei er doch ſelbſt für den Scharfſichtigſten unerforſchlich[22]).

Aus obigen Sätzen — zunächſt aus dem Hauptſatze von der abſoluten Urſachlichkeit Gottes, und dem hier unmittelbar vorhergegangenen von ſeiner Untheilbarkeit — folgt ſodann: daß Gott ewig und allgegenwärtig iſt. Denn wäre ein (zeitliches oder räumliches) Maaß für die Gottheit als unabhängig von ihr gegeben, ſo würde ſie ſelbſt nicht die erſte Urſache ſein, wenn anders das nach einem Maaße Beſtimmte und Eingerichtete nicht etwa früher ſein kann als dieſes Maaß[23]). Demnach iſt Ewigkeit der wahre und eigentliche Name für das Maaß der Gottheit. Die Ewigkeit nämlich iſt untheilbar und Eins mit Gott ſelbſt; nicht blos nach Art der Accidentia ihm inhärirend, noch auch ein Vorher und Nachher einſchlieſſend, wie die Zeit[24]). Ebenſo nothwendig iſt Gott auch als überall ſeiend (allgegenwärtig) und unermeßlich (im Gegenſatz gegen das räumlich Meßbare) zu denken. Denn die Exiſtenzweiſe eines geiſtigen Weſens beſteht im Walten und Wirken; Gott aber waltet und wirkt überall; folglich iſt er auch, nach der ihm eigenen Art zu exiſtiren, überall[25]). Der ihm in dieſer Beziehung zukommende ontologiſche Charakter aber wird durch das Attribut der Unermeßlichkeit bezeichnet. Eine unendlich ausgedehnte Welt nämlich, wenn (es denkbar wäre daß) Gott eine ſolche hervorbrächte, würde ein räumliches Unbegränzte, Unendliche darſtellen; weil nun aber das Raum-Maaß auf die Größe (Quantität) Gottes keine Anwendung leidet, ſo iſt er unermeßlich im eigentlichen Sinne des Wortes[26]). Auch die Unendlichkeit Gottes

---

[21]) *Ibid.:* Mundani intelligentes ipsum perfecte (was von richtiger analogiſcher Erkenntniß zu verſtehen iſt, wie der Zuſammenhang lehrt), concipiunt cum phantasmatibus ipso posterioribus, quae phantasmata cum intellectu Dei sunt commixta.

[22]) . . . quod, licet Deus sit manifestissimus in naturâ, tamen acutissimus ingenio se habet sicut nycticorax ad solis radios intuendum. Vergl. *Aristot., De mundo, cap.* 6.: Διότι πάσῃ ἀνητῇ φύσει γενόμενος ἀθεώρητος, ἀπ' αὐτῶν τῶν ἔργων θεωρεῖται. Das Gleichniß vom Nacht-Raben hat das Anſehn eines von irgend einem arabiſchen oder lateiniſchen Commentator der Stelle herrührenden Zuſatzes.

[23]) *Ibid. infr.:* Quia, si aliqua sit mensura prior deitate, ipsa non foret prima causa, quia mensuratum mensurâ hujusmodi foret prius.

[24]) Ideo mensura deitatis vocatur proprie aeternitas, quae est omnino indivisibilis, et cum sit ipse Deus, non accidentaliter sibi inest, nec habet prius et posterius sicut tempus.

[25]) *Ibid.:* Modus existendi rei spiritualis est regere et causare. Deus autem ubique regit et causat; ideo modo suo necessario est ubique.

[26]) Est autem immensus, quia, si infinitum mundum produceret, fo-

läſſt ſich auf dieſem Wege darthun. Es muß ihm ein völlig ſchrankenloſes Sein zukommen, wenn keine Urſache auſſer ihm exiſtiren ſoll, die für ihn irgendwie das Maaß abgäbe[27]). Irren würde man jedoch, wollte man ſich die Macht Gottes (nicht nur inſofern „Macht" hier im abſoluten Sinne, nach dem ganz allgemein gehaltenen abſtracten Begriffe des Könnens oder Vermögens könnte verſtanden ſein, ſondern auch) nach ihrer Actualität, ihrem Heraustreten in beſtimmten Wirkungen betrachtet, als ſchlechthin unendlich denken; — was, wenn man dabei die göttliche Thätigkeit auf ein ihr analoges Product bezöge, die Vorſtellung einer unendlichen Welt geben würde. Vielmehr gilt von der Macht Gottes, wie ſie ſich in ihren Wirkungen darſtellt, das Prädicat „unendlich" nur inſofern ſie, als die größeſte poſitive Macht, durch keine andere Macht eingeſchränkt iſt[28]). Alle ſolche Benennungen (wie immensus, infinitus u. dgl.) können Gott auf zweierlei Weiſe beigelegt werden: entweder ſo, daß ſie geradezu die ihm eigene Art des Seins bezeichnen ſollen (positive); oder im privativen Sinne (ſo, daß ſie die Charaktere des Endlichen und Eingeſchränkten aus dem Begriff von Gott entfernen). Denn es gehen jene Benennungen ſowol auf Dasjenige, was der unendlichen Vollkommenheit ſchlechthin zukommt, als auch auf Dasjenige, was der durch die Schöpfung manifeſtirten Vollkommenheit zukommt; von welcher Letzteren nicht mit Unrecht geſagt wird, ſie beſtehe in der Privation oder dem Entferntſein jeder Unvollkommenheit[29]). Und hiemit wäre denn auch der Einwand der Sophiſten beſeitigt, welche die dialektiſche Frage aufwerfen, ob ſich überhaupt ein eigentlich poſitiver Begriff von Gott aufſtellen laſſe[30]). (Die in Rede ſtehenden Attribute nämlich, obwol ſie die Form bloſer Verneinungen haben, geben allerdings einen poſitiven Begriff von Gott; vorausgeſetzt, daß ſie von dem göttlichen Weſen nach ſeiner Vollkommenheit ſchlechthin, und abgeſehn von den

---

ret localiter infinite. Ideo cum mensura loci non mensurat quantitatem Dei, patet, quod proprie est immensus.

[27]) Sic etiam est infinitus, quia sine fine et per consequens sine aliâ causâ mensurante.

[28]) Non tamen est infinitae potentiae *in vigore*, sic quod infinitum mundum potest (d. h. sic ut . . . possit) producere; sed quia est maximae potentiae positivae, per nullam aliam potentiam finitae.

[29]) *Ibid. infr.*: Habet (deus) omnes denominationes hujusmodi satis aequivoce et positive ac privative . . . Dicunt enim denominationes illae illud, quod convenit simpliciter perfectioni infinitae, et illud, quod convenit perfectioni creatae, quae quodammodo est imperfectio privative.

[30]) qui quaerunt et arguunt, utrum Deo conveniat conceptus aliquis proprius positivus. *Ibid. fol.* 3.

Wirkungen, in welchen sie sich kund gibt, nicht nur im privativen Sinne gelten, sondern Dasselbe auf positive Weise bestimmen).

Aus dem uneingeschränkten Causalverhältnisse Gottes, nach der vorausgeschickten Erörterung dieses Begriffs, welche das teleologische Moment in demselben besonders hervorhob, würden sich sofort auch die Attribute des göttlichen Verstandes und Willens ableiten lassen. Aber eine etwas überraschende Wendung des Dialogs[31]) unterbricht hier den weitern Verfolg der bisherigen Schlußweise, und führt dahin, daß die Begründung dieser Attribute von einem andern Standpuncte aus unternommen wird. W. schöpft ihre Bestätigung unmittelbar aus dem Begriffe der höchsten Vollkommenheit, indem er das (ideal-realistische) Princip geltend macht, auf welchem Anselm's sog. ontologischer Beweis für das Dasein Gottes ruht. Seine Deduction derselben geht aus von der angenommenen Einheit und Unzertrennlichkeit der beiden Sätze: „Gott ist Das, worüber hinaus nichts Größeres kann gedacht werden," und: „Gott ist das Beste unter Allem, was existirt." Ersteres gilt ihm als Axiom; das Andere als ein gleich nothwendiger Satz[32]). Aus der Definition von Gott als dem allervollkommensten Wesen entnimmt er sofort eine weitere Grundregel: Gott ist der Inbegriff aller Vollkommenheiten: „es kommt ihm jeglicher Charakter zu, welcher besser ist, als sein Gegensatz, seine Negation[33]). Hiernach ergibt sich dann leicht in besonderer Ausführung, wie ihm die Charaktere der Gerechtigkeit, Intelligenz, Allwissenheit, Allmacht zukommen müssen[34]). — An das Attribut der Allwissenheit (d. i. vollendeten Kenntniß des Vergangenen, Gegenwärtigen und Zukünftigen, nach der gemeinüblichen Definition) knüpft W. die bemerkenswerthe Folgerung: Alles, vom Ersten bis zum Letzten, was jemals gewesen ist oder sein wird, ist. Denn als ein Gegenstand der göttlichen Erkenntniß muß auch das Zeitliche und

---

[31]) S. die Einrede der Pseudis, fol. 3.

[32]) S. *Dial. l. I. c.* 4. *fol.* 6. *p.* 2.: Et ita debet dici, quod prius principium sit absolute necessarium, scilicet quod *Deus est quo majus cogitari non potest.* Hoc autem principium fidei est necessarium, sicut est necessarium Deum esse *optimam rerum mundi.*

[33]) *Ibid. et sq. fol.:* Iste ergo est sensus hujus principii: Deus est quicquid vel cujusmodicunque melius est, aliquam rem esse quam aliquam rem non esse. (An andern Orten derselbe Gedanke kürzer ausgedrückt: quicquid melius est esse quam non esse).

[34]) *Ibid. c.* 5. *fol.* 7. *p.* 2 *sq.* Z. B. Intelligenz (welche den Begriff der Weisheit mit einschliesst) muß ihm demnach zukommen: quia melius est aliquid esse intelligens, quam aliquid esse non intelligens, eo quod illa res quae intellectus lege (so zu l. st. legit) quicquid juste ordinat, est melior quam aliquid, quod non sic causat.

Vorübergehende unwandelbare Wirklichkeit haben, ſodaß das Vergangene und Zukünftige ſich als ein Gegenwärtiges darſtellt; weil das göttliche Wiſſen, nicht in die Zeit fallend, keinen Anfang noch Ende habend, unveränderlich auf ſeinen Gegenſtand als etwas Reelles ſich bezieht[35]). — Bei dem Attribut der Allmacht erinnert er an die durch dieſen Begriff nicht aufgehobene Unmöglichkeit ſolcher Acte Gottes, welche ſeiner Natur widerſprechen würden. Es liege keine Beſchränkung der göttlichen Macht in dem Gedanken: „Gott kann nicht vergehn oder zu ſein aufhören; Lüge und Abfall vom Guten ſind für ihn unmöglich.“ Denn Decreſcenz ſei keine Kraftäuſſerung; Lüge und Sünde überhaupt keine That im poſitiven Sinne, ſondern ein Sichentfernen von dem was wirklich That iſt, dem Guten[36]). (Ausführlicher erklärt ſich W. über die Negativität des Böſen weiter unten, in dem Abſchnitt von den Ideen.) Alle poſitiven Thätigkeitsäuſſerungen der Geſchöpfe, ſo fährt er fort, haben allerdings Gott zum Urheber; und daraus folgt doch nicht etwa, daß die ihnen als Sinnenweſen zukommenden Verrichtungen ſich geradehin auf ihn übertragen lieſſen, daß er z. B. „eſſen, reden, umherwandeln“ könnte[37]). Gott ſchafft die Bewegung, iſt aber ſelbſt unbeweglich. Als durchaus unſinnlich iſt er, dem obigen Kanon gemäß, zu denken, weil das nicht ſinnliche Sein ein vollkommneres iſt als das ſinnliche. Denn wie die Geſundheit und das Leben des Menſchen höher geſchätzt werden, als ſeine einzelnen ſinnlichen Beſtandtheile: ſo iſt, wenn wir das Weltganze ins Auge faſſen, die Harmonie ſeiner Theile und das Weltprincip für vorzüglicher zu achten, als Alles was in die Sinne fällt.

---

35) *Ibid. fol.* 8.: Si aliquid fuit vel erit, Deus cognoscit illud esse, . . . cum *non* potest incipere vel desinere quicquam noscere, et si Deus cognoscit aliquid esse, tunc illud est: ergo a primo ad ultimum si aliquid fuit vel erit, ipsum est. (Das im gedruckten Texte fehlende *non* vor potest iſt hier durch Emendation eingeſchaltet.)

36) *Ibid. infr.*: Nec sequitur quod tu potes facere aliquid quod Deus non potest facere, eo quod tu potes facere mendacium et defectum . . ., sed non sic Deus. Nam sic mentiri vel deficere, non est aliquid facere, sed a factione boni deficere.

37) Deus autem facit omne positivum quod creatura sua fecerit; et tamen ex hoc non sequitur, quod comedit, loquitur et ambulat. Man erinnere ſich der Erzählungen Geneſ. Kap. 18. Kap. 3 u. ſ. w., die von W., wie wir hier ſehen, nicht buchſtäblich genommen wurden.

Drittes Hauptstück.

Die Lehre von der Dreieinigkeit.

Die Dreieinigkeit Gottes ist nach Wycliffe kein der Philosophie ganz fremder, widerstreitender Glaubensartikel, wie der Gegenredner behaupten will[1]); sondern Plato und Andere haben das Trinitäts-Verhältniß der Gottheit mittels des natürlichen Lichtes der Vernunft in gewissem Grade erkannt. Aber um zur rechten, das Seelenheil fördernden (verdienstlichen) Erkenntniß dieser Lehre zu gelangen, dazu wird allerdings das Licht des Glaubens, und die denselben in uns gestaltende, vollendende Gnade erfordert[2]). Bei der nun folgenden scholastischen Auseinandersetzung der Trinitätslehre geht W. aus von dem Gedanken: Gott (dem nach seinem Wesen überhaupt Actualität, ein zu vollem Dasein und lebendigem Wirken entfaltetes, nicht nur potentielles Sein zukommt)[3]), ist, sofern wir hier zunächst die intellectuelle Seite seines Wesens ins Auge fassen, „der reine Actus unendlicher Verstandeskraft"[4]). Dieser Begriff, so fährt er fort, ihn in seine einzelnen Momente auflösend, — setzt voraus, „daß Gott das Vermögen habe, sich selbst und Dinge ausser ihm zu erkennen." Jenes Vermögen nun (die zuerst ganz abstract gedachte, noch nicht in bestimmter Thätigkeit angeschaute Erkenntnißkraft Gottes) wird durch Gott den Vater repräsentirt. Ferner, in dem Grade, in welchem Gott sich selbst erkennen kann, erkennt er sich nothwendigerweise auch wirklich; und diese Erkenntniß ist es, was als Gott der Sohn bezeichnet wird[5]). Endlich, wie das Vermögen sich selbst zu erkennen in Gott nicht denkbar wäre, ohne daß es nach seinem ganzen Umfange in Wirksamkeit träte: ebenso kann das actuelle Sichselbsterkennen Gottes nur als ein solches gedacht werden, dessen Endzweck in Gott selber liegt; er selbst muß das Ziel sein und gleichsam den Ruhepunct

---

[1]) mit Hinweisung auf Aristoteles, Averrhoes und andere Philosophen, sowol ältere als damalige, nach welchen dergleichen Artikel als impossibiles erscheinen müssten. S. *Dial. l. I. c.* 6. *fol.* 8. *p.* 2.

[2]) Verumtamen ad hoc, quod idem meritorie cognoscant, requiritur lumen fidei formante gratiâ. *Ib. fol.* 9. *p.* 2.

[3]) Vergl. *Thom. Aquin. Summ. P. I. Qu.* 2. *art.* 3. *concl. Qu.* 3. *art.* 1. *et* 2. *concl.:* Deus est purus actus, non habens aliquid de potentialitate.

[4]) Actus purus infinitissime intellectivus. vid. *Dial. ub. supr.*

[5]) Also, Gott der Sohn (um diesen Gedanken mehr auf moderne Art auszudrücken) heißt = Gott, nicht mehr einfach als Subject gedacht, sondern als Subject-Object, oder, wie er sich in sich selbst reflectirt.

bilden, in welchem der Act ſeiner Selbſtanſchauung ſich ſchlieſſt. Und dieſes Ruhen Gottes in ſich ſelbſt iſt der heil. Geiſt[6]).

Die drei göttlichen Perſonen, nach der Erklärung, welche hier von ihnen gegeben wurde, ſind nothwendigerweiſe gleich ewig und gleich groß; aber in beſtimmter Ordnung aufeinander-folgend, wie die Schule ſagt[7]). Der Vater nämlich geht dem Sohne vorher, inſofern Dieſer ſein Daſein von ihm ableitet[8]); und der Vater und Sohn gehen dem heil. Geiſt ſeinem Urſprunge nach vorher, weil das Gott beiwohnende Vermögen ſich ſelbſt zu erkennen dem göttlichen Actus des Sich-erkennens zu Grunde liegt, und Beides vereint die Liebe Gottes zu ſich ſelbſt begründet[9]). (Das durch die dritte Perſon repräſentirte Verhältniß der Gottheit, — nach der obigen Erklärung ein in ſich ſelbſt Ruhen und das Ziel ſeiner Thätigkeit in ſich Haben, oder ſich auf ſich ſelbſt, wie als Erkenntnißobject, ſo auch als Zweck Beziehen, — wird hier in den concreteren und anſchaulicheren Begriff der Liebe zu ſich ſelbſt gefaſſt. Man erinnere ſich der dahin gehörigen Sätze eines Auguſtinus, Anſelmus und Anderer, welche mit dieſer myſtiſch-ſpeculativen Auffaſſung der Bedeutung des heil. Geiſtes vorangegangen waren). Und alle dieſe drei Subjecte ſind weſentlich einunddderſelbe Gott; denn jedes von ihnen ſtellt das göttliche Weſen dar. Die Beſtimmungen und Merkmale aber, nach welchen ſie unterſchieden werden, führen dahin, daß „keines von ihnen unter die einem andern zuſtändige Kategorie gebracht werden kann[10])."

Wycliffe findet es der Mühe werth, daß man die zu dieſer Materie

---

[6]) *Dial. l. l. fol.* 9. *p.* 2.: Cum sit deducibile, quod Deus sit actus purus infinitissime intellectivus, certum est quod habet potentiam ad se et ad alia cognoscendum: et illa potentia dicitur Deus Pater. Et quantum potest se ipsum cognoscere, tantum se ipsum necessario cognoscit: et illa notitia dicitur Deus Filius. Et sicut non potest esse, quod sic posset se ipsum, nisi cognoscat actualiter quantum potest, sic non potest esse, quod sic actualiter se cognoscat, nisi in se ipso finaliter quietetur: et illa quietatio est Spiritus Sanctus.

[7]) ordinatae, ut dicitur, procedentes. *Ibid. infr.* Vergl. *Thom. Aquin. Summ. P. I. Qu.* 42. *art.* 3.

[8]) Pater . . . est prior *origine* quam Filius, d. h., er iſt die Quelle ſeines Daſeins, nicht etwa der Zeit nach früher als der Sohn. Vergl. *Thom. Aq. l. l. concl.:* Ordo semper dicitur per comparationem ad aliquod principium . . . In divinis autem dicitur principium secundum originem, absque prioritate.

[9]) quia ex hoc quod Deus [del. *pater*] potest sic seipsum cognoscere, sic cognoscit: et ex hoc quod potest cognoscere seipsum *et cognoscit* (ſo zu l. ſt. cognoscit et), amat seipsum.

[10]) quare nulla illarum trium rerum recipit praedicationem propriam alterius earundem. *Ibid. infr.*

gehörende Terminologie und Schuldialektik genau kennen lerne. Z. B. die göttliche Wesenheit, Substanz oder Natur kömmt einer jeden der drei Personen zu, folglich auch der Dreieinigkeit selbst; hiemit aber wird der Unterschied der Personen nicht aufgehoben, noch auch eine von ihnen allein an die Stelle der Trinität gesetzt [11]). Der Vater und der Sohn sind Einsunddasselbe, aber nicht Einerunddersselbe; d. h. sie sind Eins dem Wesen nach, Ein Gott, aber nicht identisch in dem Sinne, daß der Vater auch Sohn wäre [12]). So wird Gott von Gott nach der Personalität gehörig unterschieden, und dabei doch die Identität Gottes mit sich selbst festgehalten. Demgemäß besteht auch ein Verhältniß der Causalität und Dependenz zwischen Gott und Gott nur insofern von dem Existenzgrunde überhaupt die Frage ist, nicht aber in Beziehung auf das Gottsein [13]). Und jene drei Personen in ihrer Gesammtheit bilden nur eine einige oberste Ursache; sowie nicht drei Götter sind, sondern ein einiger Gott. Die ganze Dreieinigkeit ist das eineundselbe Princip alles Geschaffenen.

Auf die Frage, ob sich die Lehre von dem dreieinigen Gott philosophisch beweisen lasse, wie Augustinus sie aus dem analogen Verhältnisse von drei Grundkräften der Seele darzuthun gesucht habe, gibt W., mit Bezugnahme auf die bekannte aristotelische Eintheilung der Beweise in solche, die ein ὅτι, und solche, die ein διότι zum Gegenstande haben, zur Antwort: Von einem das propter quid betreffenden Beweise, d. i. einem solchen, der die Wirkung aus ihrer Ursache entwickelt, könne bei dem fraglichen Lehrsatze keine Rede sein, weil Gott keine Ursache ausser (und über) sich habe, aus welcher sein Dasein und mit diesem seine Wesensbestimmungen und Charaktere abgeleitet werden könnten. Aber die andere, aus der Wirkung als dem Gegebenen das Vorhandensein der Ursache folgernde Beweisart [14]), mit deren Hülfe so Manches auf diesem Gebiete sich ins Reine bringen lasse, scheine allerdings auch für die Tri-

---

[11]) Sed sicut nulla illarum trium personarum est reliqua (zu verwechseln mit einer der beiden übrigen), sic ipsa trinitas non est aliqua earundem.

[12]) Et quamvis pater et filius sunt idem neutraliter intelligendo, non tamen intelligendo pluraliter masculine: ut pater est idem quod filius, quia idem Deus, eadem essentia vel natura, et tamen pater non est filius, quamvis idem Deus qui filius.

[13]) Deus Deum causat secundum causationem, sed non secundum Deum. Vid. *fol.* 10.

[14]) die demonstratio *quia*, nach der Ausdrucksart der Scholastiker; (ὅτι, in der Bedeutung daß, durch quia wiedergegeben, ein schon in dem ältern, patristischen Kirchenlatein üblicher Barbarismus). S. *Dial. l. I. c.* 7. *fol.* 10. *p.* 2. Vergl. *Aristot. Analyt. poster. l. c.* 13.

nitätslehre anwendbar zu ſein. Wie aus der Bewegung der Weltſphäre oder des Himmels mit Recht auf einen erſten Beweger geſchloſſen werde [15]), ſo ſei auch folgender Schluß geſtattet: „In der vernünftigen Seele findet ſich eine Dreieinheit der Kräfte, nämlich Gedächtniß, Denkkraft und Wille; alſo muß Gott, der dieſe Seele erſchafft, dreieinig ſein [16])." Er ſetzt hinzu, Auguſtin betrachte die drei Kräfte der Seele nicht als etwas nach Art der bloſen Accidentia ihr Inhärirendes, ſondern verſtehe darunter drei Dinge, von denen jedes weſentlich die Seele ſelbſt ſei, und deren Verhältniß ſonach dem der drei Perſonen in der Gottheit vollkommen entſpreche. Hier aber hat W. den Auguſtin offenbar misverſtanden. Dieſer ſpricht ſich zwar mit vieler Salbung darüber aus, wie in jener dreifachen Kraft des nach Gottes Ebenbilde geſchaffenen Vernunftweſens die Dreieinigkeit des Schöpfers ſich abſpiegele. Aber bei aller Vorliebe, mit welcher Derſelbe dieſen Gedanken verfolgt, verirrt er ſich doch nicht ſo weit, die Seelenkräfte mit ihrem Subſtratum, dem Ich oder der Seele ſelbſt zu verwechſeln. Sondern eben darin, daß Dieſelben nicht für ſich exiſtirend und wirkend, keine Perſonen ſind, erkennt er einen der Hauptzüge, durch welche das Abbild der Trinität in dem Menſchen ſich als ein nur unvollkommenes erweiſe, und weit hinter dem Originale zurückbleibe [17]). Auch hat Auguſtin dieſer ganzen, ziemlich in der Luft ſchwebenden Analogie wenigſtens nicht die Form eines ſtrengen und bündigen Beweiſes zu geben gewagt; wie er es von einem andern Standpuncte der Reflexion aus wirklich unternommen hat, für das fragliche Dogma den Schluß ab effectu ad causam geltend zu machen [18])! —

---

[15]) Er erinnert an *Aristot. Physic. libr. VIII.*

[16]) Sicut sequitur: primus motus est, ergo primus motor est, qui Deus est, sic sequitur: anima intellectiva est trina, scilicet memoria, ratio, voluntas; ergo Deus, ipsam creans, est trinus. *Dial. l. l.*

[17]) S. *Augustin. De Trinit. l. XV. cap.* 21. vergl. *cap.* 7.: Sed haec tria ita sunt in homine, ut non ipsa sint homo, etc. W. hingegen, *l. l. fol.* 11. *p.* 2. *init.*, würde ſogar geneigt ſein die tres res creati spiritus geradezu Perſonen zu nennen, wenn dieſer Sprachgebrauch irgend eine Auctorität für ſich hätte.

[18]) *Augustin. De divers. quaest. octoginta tribus, qu.* 18. Er geht hier aus von dem ontologiſchen Satze: daß es überhaupt exiſtirt, daß es ſich durch Merkmale, welche es, dem Weſenloſen gegenüber, zu einem concret-Beſtimmten machen, unterſcheidet, und daß es mit ſich ſelbſt übereinſtimmt, oder die Theile in ihm zum Ganzen paſſen. Daraus zieht er dann die Folgerung, alle und jede Creatur müſſe nothwendig auch eine dreifache Urſache haben, „qua sit, qua *hoc* sit, qua sibi amica sit"; dies aber führe, da Gott die Urſache der Creatur ſei, auf die Trinität, welche von der rechten Vernunft als das Vortrefflichſte unter Allem, was iſt, als das Intelligenteſte und das Seligſte (und vermöge dieſer dreifachen Vollkommenheit nach den drei angegebenen Geſichtspuncten cauſirend) erkannt werde.

Doch was läſſt ſich nicht alles in den Begriff von Gott hineintragen, wenn der ſog. Cauſalitätsweg unſerer analogiſchen Erkenntnißweiſe ſo ausgelegt werden darf, als ſei aus der Einrichtung und Ausſtattung der Geſchöpfe der Typus für immanente Beziehungen des göttlichen Weſens geradehin zu entnehmen. Wycliffe ſcheint das Bedenkliche einer ſo handgreiflichen Subreption ſelbſt gefühlt zu haben, weil er es für nöthig hält, ſich ſofort ausführlich und mit Verweiſung auf das von ihm oben angegebene allgemeine Kriterion der göttlichen Eigenſchaften gegen den etwas roh und undialektiſch geſtalteten Einwand zu vertheidigen: es würde, wenn aus den Qualitäten der geſchaffenen Dinge auf gleiche Beſtimmungen in dem Weſen des Schöpfers zurückzuſchlieſſen wäre, auch das Ungeeignetſte, wie z. B. das Merkmal des Körpers „dreifache Dimenſion", auf Gott übergetragen werden müſſen [19]).

Durch das bisher Angeführte hat Wycliffe ſeine Rechtgläubigkeit in dieſem Artikel, wie derſelbe durch Auguſtin zum Abſchluſſe gebracht und im Symbolum Quicunque förmlich feſtgeſtellt war, mehr als zur Gnüge bethätigt. Wenn er ſich aber dabei nach ſcholaſtiſcher Art und Weiſe auch einige Mühe gibt, den Inhalt der recipirten Formeln in deutliche und zuſammenhängende Begriffe zu faſſen, ſo weiß man, wie wenig jener Complexus von ungelöſten Widerſprüchen eine ſolche Behandlung verträgt, und wie bedenklich für das Anſehn der Kirchenlehre hier jeder Verſuch ihre Sätze zu analyſiren leicht werden kann. Bei Erklärung des terminus „Perſon", welcher in der abendländiſchen Dogmatik zum Träger der Hauptmomente der ganzen Trinitätslehre geworden war, gehen die Scholaſtiker, wie billig, davon aus, ſich der gewöhnlichen Bedeutung jenes Worts zu erinnern. Nach der damals allgemein gangbaren Definition des Boethius bezeichnet persona die Subſtanz oder den Selbſtbeſtand eines Individuums von vernünftiger Natur [20]). Sollte nun dieſer anthropologiſche Begriff der Perſon zur Anwendbarkeit auf das Göttliche geſteigert werden [21]), ſo war zunächſt das vom Endli-

---

[19]) *Dial. l. l. fol.* 11. p. 1.

[20]) naturae rationalis individuam substantiam.

[21]) Vergl. *Thom. Aquin. Summ. Qu.* 29. *art.* 3. *conclus.:* Persona significat id quod est perfectissimum in totâ naturâ, scilicet subsistens in rationali naturâ. Unde, cum omne illud quod est perfectionis, Deo sit attribuendum, . . . conveniens est ut hoc nomen (persona) de Deo dicatur, non tamen eodem modo quo dicitur de creaturis, sed excellentiori modo. Auf den Einwurf, es ſei nicht erlaubt von der überweſentlichen, verborgenen Gottheit anders als nach den Worten der Offenbarung zu reden oder zu denken (laut der Vorſchrift des Dionyſius Areop., ſ. De divinis nom. ed. Corder. T. I. p. 472.) replicirt er: Mag jene Benennung Gottes

chen und Eingeſchränkten hergenommene Merkmal Individuum aus ihm zu entfernen; ſodaß nur das Schema und gleichſam der allgemeine Umriß dieſer Beſtimmung, das Prädicat des unmittheilbaren Seins — im Gegenſatz der Communicabilität des Gattungsbegriffs, an welchem die Einzeldinge Theil haben, — noch übrig blieb[22]). Aber auch inſofern hier Perſon (gemäß der thatſächlichen Identität des Selbſtbewuſſtſeins, welche unſere Perſönlichkeit ausmacht) durch Subſtanz definirt wurde, konnte der Begriff Perſon als ungeeignet zu der in Rede ſtehenden Uebertragung erſcheinen. Denn abgeſehn von dem Einſpruche der Metaphyſik gegen die Denkbarkeit einer Subſtanz ohne Accidentia, dergleichen in Gott nicht anzunehmen ſind[23]), ſo durfte die kirchliche Dogmatik nicht einräumen, daß in der Sphäre des Göttlichen die Subſtanz als etwas zur Perſönlichkeit Gehöriges, ein in dem Sein der Perſon als ſolcher mit eingeſchloſſenes Moment zu betrachten ſei, weil die behauptete numeriſche Einheit der Subſtanz in drei verſchiedenen Perſonen ſomit wegfallen, und die verpönte Gattungseinheit an deren Stelle treten würde. Wycliffe meint deshalb die Definition des Boethius für den Gebrauch in der Trinitätslehre zu verbeſſern, wenn für substantia das nicht ganz ſo viel ſagende subsistentia geſetzt werde[24]). Subſiſtenz nämlich, das Gegentheil der bloſen Inhärenz, iſt nach dem ſcholaſtiſchen Sprachgebrauche zwar im Allgemeinen nichts anderes als die der Subſtanz eigene Art zu exiſtiren[25]). Bei dem göttlichen Weſen aber ſoll auch den drei innern Relationen, die in demſelben angenommen werden (und zwar im Gegenſatz zu der ſabellianiſchen Betrachtungsweiſe als realiter unterſchieden gedacht werden müſſen)[26]), dieſe Art des Exiſtirens zukommen.

---

bibliſch ſein oder nicht, ſo iſt doch der Begriff, welchen ſie ausdrückt, unläugbar aus der Bibel geſchöpft. *Ibid. ad arg.* 1. Die alſo feſtgeſtellte Lehre von dem perſönlichen Gotte (der Grundgedanke des Theismus) wird aber hiernach nicht weiter von ihm erörtert; ſodaß der zu dem Trinitätsdogma hinüberführende etwas misliche Proceß des Trennens der Perſonalität von dem Weſen ſelbſt dann ungehindert von ſtatten gehn kann.

[22]) Vergl. *Richard. de Sancto Victore de Trinit. IV. c.* 18. *et* 23.

[23]) *Thom. Aq. ubi supr. arg.* 4.: Neque etiam accidentibus substat (Deus), ut substantia dici possit.

[24]) *Dial. l. l. fol.* 11. *p.* 2.: Forte (Boëthius) intelligit per substantiam subsistentiam, quae est inferius quam substantia.

[25]) *Thom. Aq. Summ. P. I. Qu.* 29. *art.* 2. *concl.:* Secundum enim quod per se existit (substantia s. subjectum) et non in alio, vocatur subsistentia: illa enim subsistere dicimus, quae non in alio sed in se existunt. — Secundum vero quod supponitur accidentibus, dicitur . . . substantia.

[26]) S. *Thom. Aq. l. l. Qu.* 28., beſonders *art.* 3.

Relation, so schloß man, muß hier nothwendig etwas Subsistirendes bezeichnen, weil Verhältniß-Prädicate im gewöhnlichen Sinn, — nachdem Classenbegriffe der Relation als eines dem Subjecte inhärirenden Accidens, — auf Gott (als das Absolute) keine Anwendung leiden [27]). Also brachte man eine neue Kategorie zum Vorschein, von welcher der Scharfblick des Aristoteles nichts geahnet hatte, die vielmehr für diesen locus der Dogmatik erst eigens ausgedacht war: Relation mit dem modus existendi der Substanz. Und diese sinnreiche Entdeckung war wenigstens das Mittel, den inhaltsleeren, sich widersprechenden Begriff einer Person ohne eigenen Selbstbestand in dem geräumigen Fachwerke spitzfindig ontologisirender Schulweisheit irgendwo unterzubringen [28]). — Da auch Wycliffe sich mit dem prekären Auskunftsmittel jener Distinction behilft, so mag es um so merkwürdiger scheinen, daß seine Wahrheitsliebe ihm das unumwundene Geständniß abnöthigt, der Name Person sei im Drange großer und allgemein gefühlter Verlegenheit erfunden, um das unaussprechliche Trinitäts-Verhältniß auf eine Art und Weise zu bezeichnen, wodurch die Häretiker, die eine Dreiheit von Substanzen oder ihrer Natur nach trennbaren Wesen annahmen, abgefertigt, und den vorwitzigen Fragen derselben ein Ziel gesetzt würde; ihnen gegenüber habe die Kirche durch einmüthigen Beschluß jene Benennung und mit ihr die Lehre von drei Personen und einer Substanz eingeführt [29]), wiewol von den Griechen der doppelsinnige Ausdruck Hypostase gebraucht werde.

Die speculativ-theologische Ansicht, welche den ewigen Objectivirungsproceß der Gottheit nach den zu unterscheidenden drei Momenten (Potenz und Actus der Selbstbeschauung, und Ruhen in diesem Erkenntnißacte) in der kirchlichen Trinitätsformel ausgedrückt findet, war we-

---

[27]) *Thom. Aq. l. l. Qu.* 29. *art.* 4. *concl.:* Relatio autem in divinis non est sicut accidens inhaerens subjecto, sed est ipsa divina essentia: unde est *subsistens*, sicut essentia divina subsistit. Sicut ergo deitas est Deus, ita paternitas divina est Deus pater. (Auch die göttlichen Eigenschaften, Güte, Weisheit u. s. w., subsistiren; aber ihre Subsistenz ist kein reales Unterschiedensein, sodaß sie eine Mehrzahl Subsistirender bildeten: weil sie nicht, wie die Verhältnißbegriffe Vater und Sohn in gegensätzlicher Wechselbeziehung untereinander stehn. Qu. 30. art. 1. ad arg. 2.)

[28]) *Thom. Aq. ibid.:* Persona igitur divina significat relationem ut subsistentem; et hoc est significare relationem per modum substantiae.

[29]) *Dial. l. l. fol.* 10. *p.* 2.: Nomen personae inventum est ex concordi et magnâ angustiâ ad significandum illam ineffabilem trinitatem. Quaesierunt enim haeretici, quae tres res sunt Deus, quia conceperunt quod sunt tres substantiae vel res separabiles in naturâ: et tunc ex unicordi consilio invenit ecclesia nomen personae, concedens (d. i. affirmans) quod tres sunt personae et una substantia.

nigſtens von dem Vorwurfe freizuſprechen, daß jene drei Begriffe keine nothwendig in ſich abgeſchloſſene Stufenfolge von innern Verhältniſſen des göttlichen Weſens geben, ſondern eine unvollendete Reihe bilden würden, zu welcher durch fortgeſetzte Abſtraction immer neue Glieder hinzugefügt werden könnten[30]). Mit größerm Rechte ward einer andern, einigermaaßen ähnlichen Erklärung dieſes Dogma's, nach welcher es lehren ſoll, wie Macht, Weisheit und Güte ſich in ihrer Vereinigung in dem Weſen Gottes zueinander verhalten, etwas der Art vorgeworfen. Wären nämlich dieſe drei Attribute in dem göttlichen Weſen überhaupt als ſelbſtändig zu ſcheiden, ſo würden ſie folgerechterweiſe auch innerhalb der erſten Perſon wiederum getrennt und hypoſtaſirt werden müſſen, u. ſ. w. in's Unendliche fort[31]). Wycliffe, welcher letztere, übrigens damals nicht neue und ungewöhnliche Art, das Dogma zu deuten, erſt aus Anlaß dieſes dagegen erhobenen Einwandes erwähnt, und ſich zugleich unnöthigerweiſe mit ihrer Vertheidigung befaſſt, — ſucht der Schwierigkeit dadurch auszuweichen, daß er bei jedem göttlichen Subjecte die ihm correlative Eigenſchaft (z. B. bei dem Vater die Macht) als zunächſt mit ſeiner Perſönlichkeit zuſammenhängend betrachtet, die beiden andern Charaktere aber unmittelbar aus ſeinem Verhältniſſe zu der allen drei Perſonen gemeinſamen Natur oder dem göttlichen Weſen herleitet[32]). Indem er nun hier, zwei leicht zu vermiſchende Deutungen der Trinitätslehre nicht ſtreng auseinanderhaltend, dem Hypoſtaſiren göttlicher Eigenſchaften, wenn auch nur im Vorbeigehn, das Wort redet, hat es das Anſehn, als ob der Unterſchied der Perſonen in der Gottheit ſomit unpaſſenderweiſe an ſeine realiſtiſche Theorie von den Ideen angeknüpft werden ſolle. So ſcheint ihn wenigſtens der Opponent zu verſtehn; welcher die Annahme, daß den Ideen ein eigenthümliches, diſtinctes Sein in Gott zukomme, als eine Hauptquelle des Irrthums in der bisher beſprochenen Religionsmaterie betrachtet, und den Vertheidigern dieſes bekannten Philoſophems zu bedenken gibt, daß eine unendliche Vielheit von Seienden in Gott, — etwas an ſich Unſtatthaftes und zumal mit

---

[30]) *Dial. l. I. c.* 8. *fol.* 12.: Et si tu imaginaveris, quoties tibi libuerit, Deum *posse posse* intelligere se, illud erit quod Deum *posse* intelligere se.

[31]) Esset processus infinitus in trinitatibus, cum prima persona habeat potentiam, notitiam et complacentiam, quae pari evidentiâ distinguuntur quam tres personae divinae. *Ib. c.* 7. *fol.* 11. *p.* 2.

[32]) Solutio est, quia prima persona divina ex se est potentia, est autem intellectiva, quia communis natura, cum intellectiva quandoque accipitur personaliter, et quandoque naturaliter; et sic est de duobus aliis nominibus, scilicet potentia et benevolentia.

dem Trinitätsdogma Unvereinbares, — dadurch gesetzt werde[33]). Um die hier obwaltenden Misverständnisse zu beseitigen, geht Wycliffe dann auf eine nähere Erörterung des besagten Lehrsatzes ein, und entwirft Grundzüge der Ideologie, welche in seinem System das nothwendige Mittelglied zwischen der Lehre von Gott und der Lehre von der Schöpfung bildet.

Viertes Hauptstück.

Die Lehre von den Ideen, von der Nothwendigkeit alles Wirklichen, und von der Negativität Dessen, was nicht in Gott gegründet ist.

Zuerst vergleicht W. das Sein der Ideen genauer mit dem der göttlichen Personen, d. i. der als subsistirend gedachten innern Relationen des göttlichen Wesens; (indem die vorhin auf eine etwas störende Weise hineingemischte andere Erklärung dieses Begriffs hier wieder ganz bei Seite gelassen wird). Die nicht zu verkennende Differenz zwischen Beiden wird von ihm absichtlich hervorgehoben. Er bemerkt: Nur den immanenten Verhältnissen, dem sich selbst denken-können, sich selbst Denken u. s. w., der Gottheit, nicht etwa auch ihren Beziehungen nach aussen, d. h. der göttlichen Intelligenz in ihrer Richtung auf Das, was nicht selbst Gott ist, aber in Gott den Grund seiner Wirklichkeit hat, kommt Personalität zu; z. B. das Gott beiwohnende Vermögen, den Menschen oder irgend ein Anderes, welches ausser ihm liegt, zu denken, hat nicht die Form des persönlichen Seins, sondern ist eine göttliche Eigenschaft[1]). Noch viel weniger ist den Ideen ein personelles Sein in Gott beizulegen. Die Idee ist eine nothwendige Vernunftwahrheit, darauf beruhend, daß der Gegenstand des aus dem Kreise der Selbstbeschauung herausgehenden und sich nach aussen richtenden göttlichen Denkens ein intelligibeler sein muß. Denn das Gedachtwerden der Dinge im Entwurf des Schöpfers setzt voraus, daß sie intelligibel seien, sowie

---

[33]) S. *Dial. l. l. c.* 8. *fol.* 12. *Pseud.:* Non subsistit ratio quod sint ideae in Deo distinctae, quin per idem forent hujusmodi infinitae, et per consequens foret Deus infinitus ratione multitudinis idearum.

[1]) *Dial. l. l. c.* 8. *fol.* 12.: Personalitas autem est divina essentia, et non veritas aliena in Deo fundata. Ut Deum posse [intelligere se] intelligere se Deum, quietari in suâ intellectione; istae sunt tres res . . . et quaelibet earum est divina essentia: . . . Deum autem posse intelligere hominem, vel aliam rem ad extra, non est persona formaliter, sed passio divina.

der ſie ins Daſein rufende göttliche Willensact ihr Gedachtſein vorausſetzt. Und dieſes Intelligibel-ſein der Dinge (nach ihrem Typus im göttlichen Verſtande) fällt mit dem Intellectiv-ſein, oder, was davon nicht zu trennen iſt, dem Intellectual-Acte Gottes in Einen Begriff zuſammen[2]). Gott könnte auch nicht irgend Etwas auſſerhalb ſeiner hervorbringen, wenn nicht das Intelligibele, welchem es entſpricht, als das zum Muſter Dienende vorherginge; denn er müſſte ſonſt den Gegenſtand ohne ihn zu erkennen, folglich unweiſe hervorbringen können[3]). Alle Ideen, als Muſterformen der Dinge, haben demzufolge ihren Sitz vorzugsweiſe in dem göttlichen Worte, welches die Form und Weisheit Gottes, des Vaters iſt[4]). Und anders als mittels der Ideen kann Niemand weiſe werden, wie Auguſtin (de divers. quaest. octog. tr. qu. 46, 1.) ſehr richtig ſagt. Zur rechten Erkenntniß irgend eines Geſchaffenen gehört Erkenntniß der Norm oder des Princips, nach welchem die betreffende Claſſe von Dingen hervorgebracht werden kann; mithin auch des Princips, nach welchem ſie gedacht werden kann von Gott[5]). Sowie man, um überhaupt etwas unter einen Begriff zu bringen, den höchſten Gattungsbegriff, den eines Dinges im Allgemeinen (unter welchem alle Prädicamente enthalten ſind), bereits gefaſſt haben muß: ſo kann keine Creatur anders als durch Auffaſſung des ihr zu Grunde liegenden Intelligibeln gehörig erkannt werden. Dieſes Intelligibele nun iſt, als das abſolut Wahre, in dem göttlichen Verſtande oder Worte. Daher wird gelehrt: daß die Seligen ſolche (intelligibele) Wahrheiten in dem Worte ſchauen, in dem Worte, welchem ſie (die Ideen), wiewol ſie in der ganzen ſeligen Dreieinigkeit ſind, doch ſpeciell angehören[6]).

---

[2]) Et multo magis idea non est persona divina, sed veritas absolute necessaria, quae est intelligibilitas rei ad extra. Quomodo, quaeso, intelligeret Deus significandum ad extra, nisi ipsum foret intelligibile? .. Nec Deus posset quicquam producere, nisi ipsum intelligeret. . . . Et talis intelligibilitas est aequalis intellectivitati vel intellectioni Dei, quod idem est.

[3]) *Ibid. fol.* 12. *p.* 2.: Nec posset Deus quicquam ad extra producere, nisi praecederet ejus intelligibilitas ad extra, ut exemplare; quia aliter posset rem ad extra . . . non sapienter producere . ., quod est summe imposibile.

[4]) Et haec ratio, quare omnes ideae, quae sunt formae exemplares, secundum proprietatem aliquam sunt in Verbo, quod est forma ac sapientia Dei patris.

[5]) Quomodo, quaeso, posset homo esse sapiens cognoscendo creaturam aliquam, nisi cognoverit . . . rationem, secundum quam producibilis est a Deo, et per consequens rationem, secundum quam intelligibilis est a Deo?

[6]) *Ibid.*: Sicut nemo intelligit, nisi ens in communi intelligat, sic

Obgleich aber alle Ideen, ſo fährt er dann fort, ihrer Form nach ſowol von einander als auch von Gott verſchieden ſind, ſo ſind ſie doch alle ihrem Weſen nach Eins mit Gott[7]). (Von der formellen Seite betrachtet, d. i. als der Typus für eine beſondere Claſſe von Dingen, oder die Norm, nach welcher Gott gewiſſe Creaturen denkt, iſt jede Idee etwas für ſich, different von allen andern, wie auch von dem göttlichen Weſen dem Begriffe nach abzuſondern; in eſſentieller Beziehung aber ſind die Ideen als göttliche Gedanken alle auf gleiche Weiſe in Gott, zu ſeinem Weſen gehörig und unzertrennlich von demſelben)[8]). Sonach hat Ariſtoteles Metaphys. VII. die Ideenlehre, welche er beſtreitet, misverſtanden, indem er der platoniſchen Idee ungereimterweiſe den Begriff eines ſelbſtändigen, von der Gottheit verſchiedenen Weſens unterlegt, d. h. in den Satz von der Realität der Ideen etwas hineinlegt, was doch kein Verſtändiger damit hat ſagen wollen. Wäre ſeine Auffaſſung der platoniſchen Anſicht die richtige, ſo würden wir freilich dieſes ganzen Lehrſtücks von den Ideen gut entrathen können[9]). Das den Creaturen nothwendig zu Grunde liegende Intelligibele iſt (obſchon formaliter von Gott verſchieden) nicht etwa ſeiner Form nach ein Selbſtändiges, für ſich Exiſtirendes; denn es würde hieraus folgen, daß jede Idee ihrer Form nach Gott ſelbſt, ein Gott für ſich wäre, und ſomit würde dadurch eine unendliche Vielheit von Göttern an die Stelle formell unterſchiedener Ideen geſetzt[10]). Aber der formale Unterſchied der Ideen iſt den recht Philoſophirenden einleuchtend. Der ideale Typus des Menſchen, oder der Menſch an ſich, wie Gott ihn denkt, — iſt ein anderer, als der Typus

---

non intelligit aliquam (ſo wol zu l. ſt. aliam) creaturam, nisi ejus intelligibilitatem et intellectionem passivam intelligat; et illa est in intellectu vel verbo divino veritas absolute. Et ideo dicitur, quod beati vident in Verbo hujusmodi veritates. Verumtamen in totâ trinitate beatâ sunt hujusmodi veritates[,] secundum quandam specialitatem in Verbo.

[7]) *Ibid. infr.:* Quamvis autem omnes dictae ideae distinguuntur inter se formaliter et a Deo, sunt tamen omnes essentialiter ipse Deus.

[8]) Vergl. die Definition *lib. I. cap.* 9. *fol.* 14. *p.* 2.: Idea . . . est essentialiter natura divina, et formaliter ratio, secundum quam Deus intelligit creaturas.

[9]) . . . arguens contra ideas Platonis aequivocavit in logicâ; stulte concipiens, quod idea sit essentia absoluta, distincta ab essentiâ divinâ; sed quis sapiens ita intelligit? Sed si Aristoteles bene concipit, omnis talis idea foret superflua. Vid. *c.* 8. *fol.* 12. *p.* 2.

[10]) *Ibid.:* Sed intellectualitatem creaturarum oportet omnem fidelem ponere, non formaliter rem absolutam, per se existentem; quia tunc foret formaliter ipse Deus, et non foret idearum distinctio, sed dii infiniti. (Intellectualitas bedeutet hier nichts anderes als, was oben durch intelligibilitas ausgedrückt wurde.)

irgend eines Geſchlechts der vernunftloſen Thiere. Denn Gott denkt die Intelligibilien ſo, daß die Dinge, wie ſie ſich thatſächlich verhalten, ihnen entſprechen; nun aber ſind jene ebengenannten Gattungen des Geſchaffenen von einander verſchieden; folglich müſſen dieſelben auch in ihrer intelligibeln Grundlage verſchieden und, wie daraus hervorgeht, in unterſchiedlicher Weiſe gedacht ſein [11]).

Demgemäß braucht der tiefſinnige Evangeliſt, um in's Licht zu ſetzen, wie durch die nach auſſen gehende productive Thätigkeit Gottes die Dinge (vom Sein in der Idee aus) zum Daſein gelangt ſind, die ſehr bezeichnenden Worte: „Was geworden iſt, war Leben in ihm" (dem göttlichen Logos, Joh. 1, 3. 4.). Keine Erſchaffung irgend eines Dinges nämlich iſt anders möglich als dadurch, daß ſolches von Gott gedacht wird; dieſes Gedachtwerden deſſelben aber ſetzt einen objectiven Grund deſſelben, Etwas wonach es das göttliche Denken beſtimmen kann, voraus. Laſſet uns nun aber (um dieſen objectiven Grund zu erforſchen) zuſehn, was es (das zu Erſchaffende) weſentlich ſei, nach dem primitiven, mit dem göttlichen Denken gleichalterigen Sein, welches ihm zukömmt; und wir werden finden, daß es nichts anders als wirklich das göttliche „Wort" iſt, welches Joh. 14. von ſich ſagt: „ich bin der Weg und die Wahrheit und das Leben" [12]). (Nur auf das letzte dieſer drei Prädicate kömmt es dem Wycliffe hier eigentlich an. Seine Meinung iſt, wie es ſcheint: Das „Ego sum vita", in Uebereinſtimmung mit obiger Stelle des johanneiſchen Prologs, beſagt, daß in dem uranfänglichen Logos alle Gattungen von Geſchöpfen präformirt ſeien. Hiermit iſt in dem göttlichen Worte oder Verſtande ſelbſt ein urſprüngliches ideales Sein der Dinge geſetzt, welches den objectiven Grund des ihre Erſchaffung bedingenden Denkens ausmacht. Um das hier Ausgeſprochene dialektiſch zu begründen, ſetzt er hinzu:) Das Denken Gottes — und mithin auch das von Gott Gedacht-

---

[11]) Alia . . . est ratio, secundum quam Deus producit atque intelligit *ipsum hominem* (= τὸν αὐτάνθρωπον); et alia est ratio, secundum quam intelligit asinum, eo quod Deus intelligit talia intelligibilia ut se habent; sed aliter se habent illa producta, ergo sunt aliter intelligibilia, et per consequens aliter intellecta. Vid. *fol.* 12. *p.* 2 *sq.*

[12]) *Fol.* 13.: Et ideo dicit subtilis evangelista, detegens productionem rerum ad extra: *quod factum est in ipso vita.* (Die Worte ὃ γέγονεν ſind hier, wie bei vielen, auch unter den lateiniſchen Kirchenvätern, zum Folgenden gezogen. Nicht ſo in W.'s engliſcher Ueberſetzung, wo er der Versabtheilung der Vulgata folgt.) Nam impossibile est Deum quicquam facere, nisi illud intelligat; et si illud intelligit, illud habet rationem objectivam, secundum quam terminat intelligibilitatem (leg. intellectionem) divinam. Sed videamus, quid essentialiter sit illud secundum esse primum, quod habet coaevum cum intellectione divinâ, et non invenietur nisi realiter verbum Dei, quod dicit (Joann. 14.) „ego sum . . . vita".

ſein des betreffenden Gegenſtandes — iſt in Beziehung auf jede zum göttlichen Weltplan gehörende Creatur als ein abſolut nothwendiges, ewiges aufzufaſſen; und „von Gott gedacht ſein" involvirt den Begriff der Realität. Das Reale aber, welches als das abſolut nothwendige an allen Creaturen hervortritt, was könnte es wol anders ſein als jenes primitive Leben [13])? — Durch den Satz, daß das primitive Leben, der ideale Grund der Schöpfung, mit Gott Eins ſei, wird übrigens nicht etwa, wie eine ſchülerhafte Art zu folgern dagegen einwendet, jedes geſchaffene Einzelweſen (pantheiſtiſch) mit Gott identificirt. Man überſieht bei ſolchem Conſequenzmachen die weite Kluft, welche zwiſchen der Idee und dem Endlichen liegt. Nur durch einen handgreiflichen Paralogismus könnte z. B. das dem Menſchen nach ſeinem intelligibeln Sein zukommende Prädicat Ewigkeit auf die creatürliche Exiſtenz des Einzelnen übergetragen werden [14]).

„Aber die Ideen, von denen zuerſt Plato etwas zu ſagen weiß", entgegnet Pſeudis, „laſſen ſich unter keines der bekannten zehn Prädicamente bringen. Für was ſoll man ſie halten, die (als in Gott ſeiend) nicht den Subſtanzen beizuzählen ſind, und (als die Urbilder der Dinge nach ihrem Selbſtbeſtande) doch auch nicht für bloſe Accidentia gelten können [15])?" Die Replik auf dieſen Haupteinwurf einer die Idee in den Kreis des Endlichen herabziehenden, und mit den Gegenſtänden der Erfahrung oder den Abſtractionen des Verſtandes vermiſchenden Betrachtungsweiſe: Sämmtliche Kategoreme beziehen ſich entweder geradezu, oder doch mittelbarerweiſe (indem ſie Merkmale angeben) auf die Subſtanz, und (eben dadurch) ſogar auch auf das göttliche Weſen (inſofern die Subſtanz mit ihren Beſtimmungen ein in Gott Gegründetes iſt). So ergibt ſich denn, daß die Namen der Ideen allerdings etwas den Selbſt-

---

[13]) *Ibid. infr.*: Quis enim rectilogus negaret hanc consequentiam: Deus intelligit hoc, ergo hoc est intellectum a Deo? sed de quacunque creaturâ signatâ antecedens est absolute necessarium et aeternum, ergo et consequens . . . Quin si hoc sit intellectum a Deo, haec est res intellecta a Deo, et per consequens haec est res aliqua . . . Sed quae res absolute necessaria foret haec demonstrata [de] quacunque creaturâ, nisi fuerit prima vita?

[14]) *Fol.* 13. *p.* 2.: Patet . . . quomodo sunt solvendi objectus puerorum, qui putant . . . quod omnis homo et quaelibet creatura sit Deus ipse, quia vita prima (sc. est Deus). . . . Turpissime paralogisant, ut „si hoc sit aeternum, quia secundum esse suum intelligibile atque primum, et hoc est iste homo, quia in esse suo existere, secundum quod creatur a Deo, ergo iste homo secundum illud esse existere est aeternus".

[15]) *Dial. l. I. c.* 9. *fol.* 14.: Sed grave videtur, cum singulum incomplexorum aut significat substantiam, vel qualitatem etc., quid sunt tales ideae, quae nec sunt substantiae nec accidentia?

beſtand der Dinge Betreffendes, und ebenwol zum göttlichen Weſen Gehöriges bezeichnen. Aber die Idee, obſchon ihr Name eine Subſtanz bedeutet, oder gewiſſe Beſtimmungen derſelben anzeigt, iſt gleichwol nicht formaliter Eins mit den ihr correſpondirenden Einzeldingen oder Beſchaffenheiten von ſolchen; denn dieſes behaupten wollen, hieſſe den Unterſchied zwiſchen der Creatur und dem Göttlichen aufheben, und jedes Vorſtellbare zu einer ewigen Idee ſtempeln [16]). Durch ein verjährtes Vorurtheil [17a]), indem man, von Ariſtoteles zuerſt irre geführt, die platoniſche Anſicht für längſt widerlegt achtet, iſt es in unſern Tagen wirklich dahin gekommen, daß unter der Rubrik „Idee" alles mögliche Fremdartige zuſammengehäuft zu werden pflegt. Auch die ſubjective Auffaſſungsweiſe, wonach ein Gattungsbegriff von dem Einen ſo, von dem Andern anders beſtimmt wird, auch der Begriff einer Eigenſchaft in concreto, ja ſelbſt die Vorſtellung von den eigenthümlichen Verhältniſſen eines Individuums oder Einzeldinges, dergleichen Dingen wir ein abſolutes, unbedingt nothwendiges Sein mit Fug und Recht abſprechen, ſoll für eine Idee gelten [17b])! — Pſeudis meint dieſen unwiſſenſchaftlichen Sprachgebrauch vertheidigen zu können, durch die Gegenbemerkung: es ſei doch wol ausgemacht, daß Gott das Individuum nach ſeinen beſondern Verhältniſſen nicht, ohne eine Idee davon zu haben, denke; ſowie er auch das Unwirkliche (z. B. ein Product der Einbildungskraft wie mons aureus u. dgl.) nicht anders als durch Ideen denke. Ebenſo gehe ihm auch die Idee der Sünde nicht ab, da er ja die Sünde denke, beurtheile, unterſcheide [18]). Aber das ſcholaſtiſche Gerede von Denkbarkeit des Un-

---

[16]) *Ibid. infr. et sq. pag.:* Omne incomplexum, tam categorema quam syncategorema (vergl. *Thom. Aq. Summ. P. I. Qu.* 31. *art.* 3. *resp.*), primarie vel secundarie significat substantiam, imo divinam essentiam; et tunc nomina idearum significant tam substantias quam divinam essentiam. Sed non est consequens (ſo zu l. ſt. color), si nomen ideae significat substantiam vel aliquid assignandum, ergo est formaliter illud signatum; quia sic deus esset quaelibet creatura, et omne nominabile foret idea aeterna.

[17a]) Wir leſen hier den Satz: Turpissima et fallax argutia tam in speculativâ quam in morali materiâ est, qua diabolus seducit miseros, „si ad tantum res credita, vel usitata fuerit illa sententia, ergo vera". Vid. *fol.* 14. *p.* 1.

[17b]) Unde antiqui deliri nostri temporis ad tantum lapsi sunt in illâ materiâ, quod concedunt quod quaelibet creatura, imo quodlibet nominabile est idea; ut *homo* secundum rationem, qua intelligitur a *te vel alio*, est idea, et sic *aeternus*, *inenarrabilis*, *incorruptibilis*, nec solum hoc, sed *filius tuus*, et infinita his (ſt. nobis) similia, quae vere ponimus nos non existere absolute necessario, sunt ideae. *Fol.* 14. *p.* 2.

[18]) Grave videtur, quod Deus intelligat filium tuum, montem aureum,

wirklichen oder des ſich Widerſprechenden wird von Wycliffe ſofort als ſchale Spitzfindigkeit, als eine Fundgrube von Sophiſmen und eine Vorausſetzung, aus welcher ſich die monſtröſeſten Folgerungen ergeben würden, abgewieſen. Er ſtellt dagegen den Kanon auf: Gott *kann* nur *Das* denken, was er thatſächlich denkt; und was Gott denken *will*, das denkt er auch wirklich; denn ſein Denken und Erkennen iſt, wie ſchon oben geſagt worden, ein ewiges, welches keinen Anfang noch Ende hat (alſo coincidirend mit dem es hervorrufenden Willensacte). Ferner, Gott denkt nur *Das*, was wenigſtens dem intelligibeln Sein nach *iſt*, was der Möglichkeit nach exiſtirt. Es läſſt ſich demnach behaupten, daß Alles, was zur Exiſtenz gelangen kann (und mithin zu ſeiner Zeit exiſtiren wird), exiſtirt[19]). Will man dagegen einwenden, mit gleichem Rechte würde den Dingen, die dereinſt aufhören werden zu ſein, die Exiſtenz abgeſprochen werden können[20]): ſo iſt dies eines von den unzähligen Misverſtändniſſen, welche aus Nichtbeachtung der primären Bedeutungen der Kunſtwörter entſpringen[21]).

Hiermit wäre nun das Sein des Individuums, nach ſeinen eigenthümlichen Verhältniſſen, geſichert; und ſo kann denn auch der Satz, daß Daſſelbe ein Gegenſtand des göttlichen Denkens ſei, nicht mit einleuchtenden Gründen beſtritten werden[22]). Aber ſelbſt hierüber anderer Meinung zu ſein, wäre noch nicht einmal ſo ungereimt, als jenen Conſequenzen

---

inintelligibile (ſo zu l. ſt. intelligibile, ſ. w. u.) cum eis similibus, nisi Deus habeat ideas, per quas ista intelligit; sic etiam Deus habet ideam peccati, cum ipsum intelligit, judicat, discernit.

[19]) *Fol.* 15.: Et sic videtur quod Deus nihil potest intelligere, nisi quod de facto intelligit . . . Ideo, si Deus quicquam vult intelligere, tunc illud intelligit, quia . . . Deus nihil potest incipere vel desinere intelligere sive cognoscere. Et Deus nihil intelligit, nisi quod est saltem secundum esse intelligibile. Et probabiliter potest dici: Deus nihil intelligit, nisi quod existit dum potest existere; et sic omne quod existere potest, existit.

[20]) mittels der Formel: si non erit, non est, et e contra (= wenn es einſt nicht ſein wird, ſo iſt es auch nicht; und umgekehrt, wenn es noch nicht iſt, ſo wird es auch niemals ſein).

[21]) Sic infinita sunt signa, quae errabundi vane intelligunt, putantes se intelligere sua significata primaria. Die primäre Bedeutung von *Sein* will W., wie es ſcheint, aus dem ſtreng metaphyſiſchen Begriffe des Weſenhaften, Beharrlichen, Unveränderlichen ſchöpfen.

[22]) Non docetur, sed supponitur esse falsum, quod Deus intelligit filium meum. Er will wol ſagen, die Annahme einer näheren und unmittelbaren Beziehung des göttlichen Denkens auf das Individuum nach ſeinen Beſonderheiten wird dadurch nicht ausgeſchloſſen, daß die Idee, nach welcher jedes geſchaffen iſt (vgl. *libr. II. cap.* 3.), nur deſſen Gattungscharakter repräſentirt.

beizuſtimmen, welche daraus herflieſſen, daß man das Individuum und ſeine Verhältniſſe geradezu mit der Idee confundirt[23]). Das rein Imaginäre aber, ſowie das an ſich Undenkbare liegt, wie ſich von ſelbſt verſteht, auch auſſer dem Bereiche des göttlichen Denkens und mithin der Ideen; denn von dem Nichtexiſtirenden gibt es keine Idee[24]). — Mit der Sünde hat es eine ganz eigenthümliche Bewandniß: Gott denkt und erkennt ſie, und dennoch gibt es auch von ihr keine Idee; ſondern, indem Gott den Menſchen erkennt als ein der Sünde fähiges Geſchöpf, auch erkennt, worin der Menſch ſündigt, erkennt er die Sünde eben daraus, daß ſie einer idealen Grundlage (der Bedingung des poſitiven Seins) ganz entbehrt. Dies gilt von jedem ſittlich-Böſen ohne Ausnahme; Alles der Art wird von Gott aus dem Mangel des Idealen erkannt, auf ähnliche Weiſe wie wir die Finſterniß durch den Mangel des Lichts empfinden und wahrnehmen[25]). (Vergl. den Abſchnitt von der Sünde, libr. III. cap. 4., wo, um anzudeuten, daß die Sünde eigentlich keine poſitive Form habe, geſagt wird: man würde ſich in Beziehung auf ſie ſtatt des Ausdrucks formaliter lieber des Worts difformiter oder deformabiliter bedienen mögen, wenn der Sprachgebrauch dieſes geſtattete.)

Pſeudis erwiedert hierauf: die Behauptung, Gott denke nur Das was exiſtirt, und könne (demzufolge) nichts anderes hervorbringen, als was er actu hervorbringt, iſt ſchrift- und vernunftwidrig[26]). 1) Denkt ja doch der Menſch gar Vieles als unwahr oder als nicht wirklich; wie mag man alſo zum Nachtheil der Ehre Gottes ſagen, er vermöge Solches nicht zu denken[27])? 2) Der göttliche Verſtand, wenn

---

[23]) Et hoc (nämlich was hier willkürlich unterſtellt wird) videtur consonantius quam concedere u. ſ. w.

[24]) *Ibid. infr.:* Et sic Deus non intelligit . . . inintelligibile, licet intelligat ista signa (obwol der Begriff von dem Undenkbaren, Unwirklichen als ſolchem ihm nicht abgeht); et sic non sunt ideae talium, cum *non existentis non sit idea.*

[25]) De peccato conceditur quod Deus ipsum intelligit et cognoscit; non tamen habet peccatum ideam; sed hominem (ſo zu l. ſt. homo) cognoscendo creaturam peccabilem, et quod peccat sine ideâ, per carentiam vacuitatis ideae cognoscit peccatum (wie Robert Groſthead ſich ausdrückt). Et sic de quocunque malo culpae, abstractive et formaliter intellecto (= ſofern von dem Materiellen der Handlung, das, wie alles Wirkliche, in Gott ſeinen letzten Grund hat, abgeſehen, und nur das Formelle, die Geſetzwidrigkeit derſelben ins Auge gefaſſt wird). Omne tale cognoscitur a Deo per carentiam idealem, sicut homo cognoscit tenebram per carentiam speciei luminis.

[26]) . . . contradicit fidei scripturae et rationi vivaci. *Dial. l. I. c.* 10. *fol.* 15. *p.* 2.

[27]) Ad tantum blasphemias in Deum, quod homo intelligit multa falsa, quae Deus non potest intelligere.

er es ſchlechthin nur mit dem Wirklichen zu thun hätte, würde genau Ebenſoviel (und nicht Mehr) umfaſſen, als in den Bereich ſeiner Erkenntnißkraft gehört[28]). Auch wird ja 3) das Gegentheil (nämlich daß Gott allerdings auch Nichtwirkliches, nicht zur Ausführung Kommendes denkt und verwirklichen könnte) deutlich bezeugt, indem Chriſtus (Matth. 26.), wo er dem Petrus befiehlt ſein Schwert einzuſtecken, hinzufügt, er würde durch ſeine Bitte bewirken können, daß der Vater ihm mehr denn zwölf Legionen Engel zuſendete. Ebenſo findet ſich (im A. T.) eine Menge von Urtheilsſprüchen Gottes, welche er nicht vollzogen hat[29]). 4) Stände es nicht in der Macht Gottes, auch Das eintreten zu laſſen, was thatſächlich nicht zur Wirklichkeit gelangt, ſo würde er nicht allmächtig, ſondern der Umfang ſeiner Macht auf eine beſtimmte Summe des Realiſirbaren eingeſchränkt ſein[30]). Zudem würde 5), wenn überall der wirkliche Erfolg den Maaßſtab gäbe für Das, was Gott wollen und anordnen kann, alle Zurechnung des Böſen wegfallen, weil, jener Vorausſetzung gemäß, die (anſcheinend freie) Handlung des Menſchen als etwas abſolut nothwendig Erfolgendes zu betrachten wäre[31]). Und ebendieſe Nothwendigkeit alles Deſſen, was geſchieht, würde zugleich 6) dem Begriffe des freien Waltens der göttlichen Macht widerſprechen[32]). 7) Die Lehre von den Ideen überhaupt aber trifft der Vorwurf, daß die dialektiſche Stufenfolge derſelben zu keiner abſoluten Gränze führt, ſondern ihre Reihe in's Unendliche fortgeſetzt werden kann; denn die Idee von einer Idee hat gleiche Berechtigung für real zu gelten, wie die Idee, welche ſich unmittelbar auf äuſſere Gegenſtände bezieht[33]). 8) Ja, wie Hervorbringung und Gedachtwerden der Creatur zwei verſchiedene Begriffe ſind: ſo müſſen, ſcheint es, von Rechtswegen zur Erklärung derſelben gar zweierlei Ideen angenommen werden; ſolche, nach welchen Gott die Dinge auſſer ihm denkt, und ſolche, nach welchen er ſie erſchafft[34]).

---

[28]) Et intellectus divinus foret aeque praecise amplus, sicut sua potentia cognitiva.

[29]) . . . et sic de multis suffragiis, quae Deus non complevit.

[30]) Aliter enim non foret omnipotens, cum ad omnia quae potest terminatur sua potentia inclusive.

[31]) Et sic nemo foret culpandus propter aliquod quod faceret, cum absolute necessario illud eveniret.

[32]) Quod impugnat libertatem divinae potentiae.

[33]) Imo videtur quod in ideis procedendum foret in infinitum, [quum] pari evidentiâ sit ideae idea, qua evidentiâ alicujus ad extra signabilis sit idea.

[34]) Imo videtur quod, sicut producibilitas creaturae et ejus intelli-

Dieſen Einwürfen ſetzt Wycliffe Folgendes entgegen: Ad 1) bemüht er ſich zu zeigen, wie die unbeſtreitbare Vernunftmäßigkeit reinnegativer Sätze ſeinem Axiom vom Wirklichen, als dem alleinigen Gegenſtande des göttlichen Denkens, gar keinen Eintrag thue. Die Verneinung des Nichtwirklichen oder des poſitiven Inhalts einer falſchen Vorſtellung, bemerkt er, iſt ein ens, ein Wirkliches für den Verſtand, alſo wahr und von Gott gedacht[35]). In der zweigliederigen Beweisformel: „das und das (x) iſt nicht, folglich wird es auch nicht gedacht," iſt das antecedens, wie auch deſſen Subject (x) für ſich genommen, zwar verſtändlich, jedoch nicht ſo, daß es auf einen adäquaten Gegenſtand könnte bezogen werden; aber eben darauf, daß es ſolchen Begriffsverknüpfungen an einem entſprechenden Objecte fehlt, beruht die Wahrheit des ihnen eignen negativen Charakters[36]). Das Unwahre, welches in einem ſolchen Urtheile negirt wird, iſt für Gott und für den Menſchen (für alle vernünftige Weſen) gleich unwahr; es iſt alſo hier keine Rede von einem über die Sphäre des göttlichen Denkens hinausreichenden Gebiete unſeres Verſtandes!! Andererſeits iſt aber auch das menſchliche Denken nicht in dem Sinne eingeſchränkt, daß unendlich vieles Denkbare ganz auſſer ſeinem Bereiche läge; ſondern es erſtreckt ſich, virtuell genommen, über Alles was Gott denkt, wie ſehr es ſich auch, als ein intenſiv unvollkommenes, dem Irrthum unterworfenes, verworrenes, von dem durchaus deutlichen und untrüglichen Denken Gottes unterſcheidet[37]).

Ad 2) wird zugegeben, daß bei Gott das Denken, vermöge ſeiner ausſchließlichen Beziehung auf das Reale, allerdings ſeinem ganzen Umfange nach mit dem Erkennen in Eins zuſammenfällt; wie ja auch das endliche Vernunftweſen genau Soviel und nicht Mehr denkt, als es

---

gibilitas distinguuntur, sic forent duae maneries idearum, secundum quarum primam Deus intelligit rem ad extra, et juxta secundam efficit rem ad extra. (Ueber das Wort *maneries* = manière ſ. *Du Cange* glossar.).

35) *Fol.* 16. *p.* 2.: Sive enim falsitas fuerit in homine, sive in aliâ signabili creaturâ, Deus intelligendo illam falsitatem intelligit subjectum ejus falsum, quod simul est verum cum suâ falsitate, eo quod ens est, et sic verum vel intellectum a Deo.

36) *Ibid. infr. et sq. pag.:* Unde tales negativae, „Deus non intelligit ista," debent sic probari: „Ista non sunt, ergo ista non intelliguntur."... Antecedens potest intelligi, sicut ejus subjectum; nemo tamen intelligit quod adaequate significat. Sed quia deficit ejus adaequatum significatum, ideo verum est quod illa non sunt.

37) ... et sic falsum assumis, quod tu multa intelligis, quae Deus non potest intelligere. Imo quamvis illud omne intelligis, quod Deus potest intelligere, et e contra, tamen infinitum imperfectiori modo, quam Deus potest intelligere. Vid. *fol.* 16. *p.* 2. — Deus communicat omni

erkennt [38]); (denn ſeine ganz leeren oder falſchen Vorſtellungen ſind, ſtreng genommen, nicht Producte des Denkens).

Ad 3) Gleichwie die Zeugung des Sohnes und jede ideale Hervorbringung, jeder Entwurf, durch welchen Gott Etwas innerlich producirt, den Charakter abſoluter Nothwendigkeit hat: ſo wird Alles und Jedes, was nach einem ſolchen Entwurfe zur äuſſern Wirklichkeit gelangen ſoll, von Gott in der Weiſe angeordnet, daß es zur geſetzten Zeit in's Leben treten muß [39]). Auch daß die Gebete gehalten werden, iſt eine Fügung Gottes; und es verhält ſich mit ihnen ſo, daß einige nothwendig in Erfüllung gehen, andere aber aus gleicher Nothwendigkeit unerhört bleiben [40]). Der Wahrheit gemäß alſo ſagt das Evangelium, Gott Vater könne dem Sohne Legionen Engel ſenden; und ſo thut er auch wirklich [41]). Doch heißt es nicht im Evangelium, er könne dieſe Hülfsſchaaren dem Sohne gewähren, auf daß Dieſer nicht ſeiner Beſtimmung gemäß litte; ſondern es liegt in dem Ausſpruche nur der Sinn, daß er es könnte, wenn er wollte [42]). Sogenannte Schlüſſe der Contingenz, d. h. Schlüſſe, durch welche das Gegentheil eines bevorſtehenden Erfolges für möglich erklärt wird, weil uns der Wille Gottes verborgen ſei, ſind demnach allerdings geſtattet; die Contingenz aber liegt hier eben nur in der temporären und relativen Ungewißheit Deſſen, was Gott beſchloſſen hat, und es findet keine Contingenz im abſoluten Sinne ſtatt [43]), (keine Zufälligkeit des Erfolgs ſchlechthin, ſo daß ein blindes Ohngefähr über die Verwirklichung des einen oder des andern von zwei entgegengeſetzten, gleich möglichen Fällen entſchiede). Die den Zufall

---

homini intellectivam potentiam super omne quod ipse Deus intelligit; tamen necessario alio modo intelligit quam est modus quo homo potest intelligere, cum distinctissime et inerrabiliter Deus solus intelligit, homo autem nihil intelligit nisi errabiliter et confuse. *Fol.* 15. *p.* 2 *sq.*

[38]) Et sic intellectus divinus ac ejus notitia sunt paris ambitus, sicut intellectus creatus et ejus notitia. *Fol.* 16. *p.* 2.

[39]) Sicut Deus ad intra nihil potest producere, nisi absolute necessario illud producat: sic nihil ad extra potest producere, nisi pro suo tempore illud producat. *Fol.* 16. *p.* 1.

[40]) Et sic orationes fiunt necessario; et aliquae implentur necessario, et aliae necessario superfluae sunt.

[41]) Et sic facit, nämlich er untergibt ihm die Engel, läſſt ihre Schaaren in ſeinem Gefolge auftreten, vergl. Philipp. 2, 10. Hebr. 1, 6. Matth. 25, 31. u. Kap. 16, 27.

[42]) Non tamen dicit Evangelium, quod illas legiones potest filio suo concedere, ut non taliter patiatur; potest tamen, si voluerit.

[43]) Et sic conceduntur conclusiones contingentiae ..., hoc est, opposita eorum possunt contingere, si Deus voluerit . .; et sic est contingentia quoad tempus, et non contingentia simpliciter absolute.

ganz ausſchlieſſende Regel, daß es ſo kommen muß wie es kommt [44]), bezieht ſich auf Alles und Jedes, was „Gott oder das Geſchöpf thun oder unterlaſſen mag in dieſer Welt"; ſogar auch auf das „Concilienhalten, Debattiren und Verdammen (Andersgeſinnter)," fügt Wycliffe mit halb wehmüthigem Spott hinzu, indem er das Schwierige und Bedenkliche des hier von ihm eingeſchlagenen Weges, welcher ſeinen frühern Meinungen in vieler Hinſicht entgegen ſei, erkennt, auch ſich zum Widerrufe ſeiner Sätze immer bereit erklärt, ſobald man ihn des Irrthums werde überführt haben [45]).

Ad 4) Der Begriff der Allmacht ſteht feſt, wenn das Hervorbringen alles Poſitiven, welches zur Exiſtenz gelangen kann, darunter verſtanden, und ſomit dieſe göttliche Eigenſchaft dem actuellen Schaffen oder Cauſiren Gottes ganz gleich geſetzt wird [46]). — Sich in die bekannte Diſtinction zwiſchen der abſoluten und der geordneten (durch die Weisheit und Willensvollkommenheit gleichſam begränzten und geregelten) Macht Gottes zu vertiefen, findet Wycliffe gewagt, weil er ſich erinnert auf dieſem Meere ohne feſten Ankergrund oft Schiffbruch gelitten zu haben [47]). („Wir ſollen uns nicht in die Einbildung von Dingen verwirren," ſagt er an einem andern Orte, „welche wir als möglich ſetzen, während es ſich doch nicht alſo damit verhält. Der Frage, warum Gott Dieſes oder Jenes nicht bewirke, können wir uns entledigen durch die Antwort: weil es ſich nicht bewirken läſſt. Und es leuchtet ein der Satz Auguſtin's nebſt der daran zu knüpfenden Folgerung aus dem Aehnlichen: daß Gott, wie er als machtlos oder misgünſtig erſcheinen würde, wenn er nicht nach innen [innerhalb der Sphäre des Göttlichen] das Wort hervorbrächte, ſo auch wenn er einen ihm möglichen Effect nach auſſen hervorzubringen unterlieſſe, für machtlos oder

---

[44]) Vergl. *Dial. l. III. c.* 8. *fol.* 56. *p.* 2: omnia quae evenient, absolute necessario evenient.

[45]) *Libr. I. c.* 10. *ubi supr.*: Et tamen oportet (= necessarium est) conciliari, negotiari (vergl. *Du Cange* sub his vv.), damnari, et quicquid Deus vel creatura fecerit aut omiserit in hoc mundo. Scio tamen, quod illa via est valde difficilis, et multis quae quondam opinatus sum satis contraria; paratus tamen semper sum revocare quicquid dixero, docto quod sit contrarium veritati.

[46]) Deus est omnipotens, cum omne positivum producibile producit... Et sic omnipotentia Dei et ejus actualis creatio vel causatio coaequantur. *Fol.* 16. *p.* 2.

[47]) Nec audeo profundare me in distinctione de absolutâ Dei potentiâ et potentiâ ordinatâ. Scio tamen, quod saepe lapsus sum in altitudine maris, multa balbutiens, quae non valui clare fundare: *fol.* 16. *p.* 1.

misgünſtig müſſte gehalten werden") [48]). — Uebrigens wird von unſerm Theologen bevorwortet, daß die obige Erklärung des Begriffs der Allmacht nicht etwa, wie es wohl ſcheinen könnte, Gott zum Urheber des Böſen mache. Die Sünde gehört nicht mit unter die Zahl ſeiner Producte, ſagt W.; da ſie ja nicht etwas Poſitives, ſondern eben nur ein ſittlicher „defectus des Menſchen" (als eines endlichen und eingeſchränkten Weſens) iſt [49]). Man verbinde damit die nachfolgende Stelle, welche dieſen Gedanken weiter ausführt: Wie es von der Sünde keine Idee giebt: ſo kann auch die hervorbringende Thätigkeit Gottes ſich nicht auf die Sünde erſtrecken. Sondern es läſſt ſich von der Sünde in ontologiſcher Beziehung weiter nichts ſagen, als, ſie iſt thatſächlich vorhanden, oder aus dem Reiche der Dinge nicht ausgeſchloſſen. Und ſo iſt denn der Sünde ein Sein im uneigentlichen Sinne des Worts allerdings zuzuſprechen [50]); nur im uneigentlichen Sinne, inſofern ſie, als bloſe Verneinung der Idee oder des Göttlichen, eigentlich nicht iſt. In dem locus von der Sünde, libr. III. cap. 4., zeigt ſich am auffallendſten, wie ſehr W. bemüht iſt, durchweg den hier aufgeſtellten negativen Begriff derſelben in ſeiner Reinheit feſtzuhalten. Er will das ſogenannt Formale der Sünde nicht als der Tugend conträr angeſehen wiſſen, weil durch dieſen Gegenſatz die Sünde als ein habitus, eine Qualität bezeichnet, und ſomit für etwas Poſitives und Wirkliches erklärt werden würde; welcher ontologiſche Charakter ihr nur unter der Vorausſetzung zukommen könnte, daß ſie vom Schöpfer herrührte, vom guten Gotte cauſirt und ewiglich angeordnet wäre [51]). An dieſe Betrachtungen knüpft ſich ſeine Antwort

---

[48]) S. *Dialogor. l. III. c.* 9 *fol.* 59.: Non oportet evagare in imaginatione rerum, quas ponimus possibiles, dummodo non est. Et tollere possumus quaestionem, qua quaeritur, quare Deus non efficit hoc vel illud, dicendo quod ideo quia hoc non est effectibile, etc. Die betreffende Stelle Auguſtin's, auf welche auch in unſerm Contexte *Dial. libr. I. cap.* 10. angeſpielt wird, findet ſich in der Schrift: *De div. quaestt. octog. tr. qu.* 50.

[49]) Peccatum autem, quod est defectus hominis, non producit. *Fol.* 16. *p.* 2.

[50]) *Dial. l. I. c.* 11. *fol.* 18, *p.* 2.: Cum peccati non sit idea, nec peccati productivitas vel producibilitas est in Deo, sed oportet concedere peccatum esse et adesse vel abesse, deficere; et sic ratione peccati oportet in esse aequivocare.

[51]) *Dial. l. III. c.* 4. *fol.* 49, *p.* 2.: Videtur mihi quod peccatum dictum formaliter non sit virtuti contrarium, quia tunc foret creatura et res positiva, sicut sunt omnes habitus, qui sicut sunt qualitates, sic sunt necessario creaturae; et ita non foret peccatum, nisi fuerit a Deo bono creatum et aeternaliter ordinatum, cf. Joann. l.: „Sine ipso factum est nihil." — Bei allem dem muß W. doch eingeſtehen: daß, ſobald wir die

ad 5): Gott, nach ſeiner Gerechtigkeit, hat von Ewigkeit angeordnet, daß er den Sünder zur Rechenſchaft fordern wird; aber er hat es nicht angeordnet, daß der Menſch ſündigt. Denn die Sünde fällt nicht unter den Begriff des irgendwie Angeordneten, ſondern des Ordnungsloſen, Regelwidrigen. Fragſt Du aber, warum Gott den Menſchen nicht am Sündigen gehindert (durch die Einrichtung, welche er ſeiner Natur geben, durch die Art wie er auf ihn einwirken konnte, vor dem Falle bewahrt) habe, ſo antworte ich getroſt: das Böſe, als ein an ſich Nichtiges, Leeres, ein non ens, worauf ſich die Macht Gottes nicht erſtreckt, war nicht zu verhindern [52]). (Die ihm zugewieſene Stellung des rein Negativen, des nicht durch Gott Seienden und daher für Gott Nichtſeienden, bezeichnet es als das reine Product unſerer eingeſchränkten Natur, und läſſt es als etwas dem endlichen Sein geſchaffener Weſen unzertrennlich Anhängendes erſcheinen.) Demgemäß iſt denn bei allen Verboten Gottes in der heiligen Schrift die Beſtrafung des Zuwiderhandelnden (wo ſie nicht ausdrücklich angedroht iſt) als ſtillſchweigende Bedingung hinzugedacht; das Verbot gründet ſich auf die vorhandene Gefahr, daß gefehlt werde, und ſetzt deshalb eine angemeſſene Strafe auf das Vergehen. Es kann jedoch kein göttliches Gebot geben, welches nicht von irgend Jemandem befolgt würde, wie Chriſtus durch ſein Beiſpiel gezeigt hat; (Chriſtus, für den die Gebote eine abſolute Geltung hatten, und frei waren von jener auf die Möglichkeit ihrer Nichtbefolgung ſich beziehenden Clauſel). Für andere, ſündhafte Menſchen aber ſind durch die Vorſchrift zwei denkbare Fälle geſetzt, und iſt der Ungehorſam mit Strafe bedroht [53]).

Sünde in concreto betrachten und von ihren verſchiedenen Gattungen reden wollen, der poſitive Begriff der Sünde nicht zu umgehen ſei. S. *fol.* 50.: Dicitur autem quod multae sunt species peccati, accipiendo peccatum pro habitu vel formâ positivâ.

[52]) *Dial. lib. I. c.* 10. *fol.* 17.: Sequitur necessario quod Deus culpabit injustum, cum aliter deficeret Dei justitia. Et Deus ordinavit aeternaliter quod culpabit, sed non ordinavit quod homo peccabit, quia super hoc non cadit ordinatio, sed deordinatio. Et si quaeras, quare Deus non prohibuit hominem ne sic peccet, est mihi faciliter respondere, quod ideo, quia hoc non fuit prohibile, cum non fuit, nec potentia Dei se extendit... ad nihil, vel vacuum, vel non ens.

[53]) Et omnes prohibitiones Dei, quae exprimuntur in Scripturâ, intelliguntur sub conditione tacitâ, quod, si sic facis, tunc necessario punieris. Ideo propter illud periculum prohibet Deus, ne sic fiat, hoc est, certificat, si sic factum fuerit, sic punietur. Non tamen est possibile quod Deus quicquam mandet, nisi aliquis hoc observet, ut patet de Christo. Aliis autem, praevaricatoribus praecepit quod non sic faciant, vel aliter punientur. Absolute tamen necessarium esset (ſo z. I. ſt. est,

Es ist nun aber die Frage, wenn das Böse hier unter Bestimmungen gedacht wird, welche es aus dem Bereiche der Ursächlichkeit Gottes entfernen: wie verträgt sich Solches mit dem Gedanken, daß Alles was in der Welt geschieht, von Gott vorgesehen, gefügt und angeordnet sei? (Vergl. ad 3.) Müssen nicht vielmehr nach dieser Voraussetzung auch die an sich Gott misfälligen Acte der Geschöpfe, damit sie möglich werden, in gewissem Sinne von Gott gewollt und angeordnet sein? Wycliffe giebt die Lösung dieses anscheinenden Widerspruchs erst in dem spätern Abschnitte *de peccato*; wo er sich so darüber erklärt: Die Sünde, inwiefern sie, nach dem oben bemerkten Doppelsinne von esse, als ein Seiendes zu betrachten ist, wird auch für etwas Gutes erkannt; Gregor nennt Adams Sünde nothwendig und seine Schuld segenreich, weil sie gelegenheitlich durch die Gnade Gottes viel Heil stifte. Es wäre auch nicht denkbar, daß Gott die Sünde sein oder werden liesse, trüge sie nicht indirecter Weise (per accidens) viel zur Vervollkommnung der Geschöpfe bei: — dadurch daß ihr die gerechte Strafe nachfolgt, und indem Gottes Misfallen am Bösen sich kund giebt, bei Vielen Abscheu vor der Sünde geweckt, den Guten aber der Trost gewährt wird, durch seine Gnade von solchem Elende erlöset zu sein [54]). — Demgemäß wird gelehrt, Gott wolle die Sünde nach ihrem secundären Sein, welches in jenem occasionellen Fördern der Vollkommenheit besteht, oder mit andern Worten, welches sich darin zeigt, daß Gott das Böse zum Guten wendet [55]). Es sind zwei sehr verschiedene Dinge: das Böse nur wegen des ihm anhängenden Guten, oder als Mittel zur Realisirung der göttlichen Endzwecke wollen; und: wollen oder gut heissen, daß der Mensch sündige. Eine Theorie, die dieses Letztere von Gott behauptete, würde die Sünde an sich, oder das primäre Sein derselben, — welches als defectus, Abgang der Vollkommenheit definirt wurde, — zum Object des göttlichen Willens machen [56]). Wycliffe erinnert zugleich: der

---

eine mit absoluter Nothwendigkeit zu befolgende Vorschrift würde die sein, welche schlechthin geböte,) quod non sic facerent.

[54]) *Dial. l. III. c. 4. fol.* 50.: Verumtamen sicut peccatum dicitur esse ens ad sensum aequivocum, ita dicitur esse bonum . . . Nec Deus posset peccatum sinere esse vel fieri, nisi per accidens multum proficeret. — *Fol.* 51.: Conceditur quod, sicut peccatum debet puniri et multis proficere ad ejus detestationem, et consolari bonos, quod ex gratiâ Dei a tali miseriâ sunt salvati, ita etiam peccatum debet esse.

[55]) Et ita dicitur Deum velle peccatum quoad esse suum secundum, quod est occasionaliter perficere. *Fol.* 50. — Et illud vocatur esse secundum peccati, quod Deus vertit in bonum. *Fol.* 51.

[56]) Et ita quamvis tam Deus quam creatura velit peccatum sic esse et sic prodesse, non tamen est justum Deum velle hominem pec-

Wille des Allmächtigen lasse sich nicht anders als in ersterem Sinn auf das Böse beziehen, wenn dabei das Setzen einer dem Menschen im gegebenen Falle gradezu zum Sündigen necessitirenden höheren Ursache vermieden werden solle. „Die Sünde," sagt er, „muß vorhanden sein, weil sie zum Zwecke dient, — und doch darf die Sünde selbst, nach ihrem primären Sein, nicht die Form ihres Subjects (des endlichen Willens) bestimmen, weil demzufolge das Geschöpf würde sündigen müssen[57]). Einige zwar, fügt er hinzu, urtheilten vielmehr: wenn Gott es gut finde, daß die Sünde sei, und sie demnach mit Nothwendigkeit herbeiführe, so liege darin allerdings für das sündefähige Geschöpf eine Nöthigung zum Sündigen; daher denn auch selbst den Verdammten Etwas von göttlicher Barmherzigkeit zu Theil werde, ihr Dasein dem Nichtsein vorzuziehen sei u. s. w. Er getraue sich indessen nicht, dieser zur Sünde anreizenden Lehre das Wort zu reden[58]).

Von einem Zwang auf dem sittlichen Gebiete, einer die freie Selbstbestimmung schlechthin aufhebenden Necessität, zumal des Bösen, will also W. nichts wissen: wohl aber muß er in der Lebensentwicklung jedes Individuums einen Zusammenhang von Ursachen und Wirkungen erkennen, wonach in derselben kein einzelnes moralisches Factum als etwas ganz Abgerissenes, Zufälliges dasteht, sondern die

---

care, vel in hoc homini complacere; quia tales praedicationes dicunt esse primum peccati vel suum deficere. *Fol.* 50, *p.* 2. — Unde quamvis Petrum peccare et peccatum Petri sit idem, tamen propter variationem significationis conceditur, quod peccatum Petri placet Deo, et negatur quod placet Deo, quod Petrus peccet. *Fol.* 51.

[57]) *Ibid.:* Peccatum debet esse, quia quoad istud esse secundum, quod est prodesse; et tamen ipsum peccatum non debet informare suum subjectum quoad esse suum primum; quia tunc creatura deberet peccare. (Debere hier, wie a. m. Orten, sprachwidrig für: necessitate adstrictum esse ad aliquid faciendum.)

[58]) . . . quibusdam licet magis (so z. l. st. quia licet magnis) videtur probabile, quod, sicut Deus approbat et necessitat ad peccatum, sic necessitat creaturam peccabilem ad peccandum, cum omnis causa necessitans sit a Deo; et Deus facit misericorditer cum damnatis, rel. (Was Thomas von Bradwardina — der Geistesverwandte Wycliffe's, der einzige unter den ihm der Zeit nach vorangehenden Scholastikern, mit welchem er in den dogmatischen Grundgedanken übereinstimmt, — in seinem Werk *de causâ Dei adversus Pelagium* von einer den geschaffenen Willen zu jeder freien Handlung necessitirenden Ursächlichkeit Gottes gelehrt hatte, wurde damals zu Oxford, wie sich vermuthen lässt, ohne Rücksicht auf die damit zusammenhängenden Sätze von der Sünde als einer bloßen Privation, von der ewigen Entziehung der Gnade als einer Strafe des Bösen u. s. w., so auf die Spitze gestellt.) Ego autem non audeo adhuc sententiam istam asserere, vel ad peccandum hominem incitare praedicando, quod est Deo beneplacitum et ordinatum sibi pro praemio, quod sic peccet.

That, die böſe wie die gute, als eine unausbleibliche Folge der Gemüthsbeſchaffenheit, der jedesmalige Act der Selbſtbeſtimmung als mit innerer Nothwendigkeit aus der ganzen Willensrichtung hervorgehend erſcheint; wenn anders, wie er vorausſetzt, das geſammte Thun und Laſſen des geſchaffenen Weſens in dem ewigen Plane Gottes abgemeſſen iſt, ſodaß das Product unſerer Selbſtthätigkeit, von einem höheren Standpuncte aus betrachtet, unter den Begriff des Nothwendigen fällt (vgl. ad 3.). Mithin ſtellt er denn nun die allgemeine Regel auf: Jeder, der Böſes thut oder ſündigt, thut des Böſen nicht Mehr und nicht Weniger, als er eben kann[59]), (als ſein Naturell und der Gang ſeiner ſucceſſiven Entwickelung, unter Einwirkung der äuſſern Umſtände, es mit ſich bringen). Das Können nämlich (= zum Böſen oder zum Guten geartet und innerlich Disponirt-ſein), wie es von Gott jedem zugetheilt iſt, hat ſein beſtimmtes Maaß, nach welchem ſich die Willensthätigkeit des Menſchen einſchränkt und regulirt, ohne daß er ſelber wüſſte, wie weit es reicht; (alſo unbeſchadet des ihm beiwohnenden Bewuſſtſeins, daß er im Momente der Entſcheidung das Gute oder das Böſe aus eigenem Antriebe wählt oder beſchließt, folgt er in ſeinen Handlungen durchweg dem ihm verborgenen Geſetze, ſeiner Natur, dem Geſetze, welches Gott in ihn hineingelegt). Um dieſes Verhältniß recht anſchaulich zu machen, bedient ſich W. des etwas grell verſinnlichenden Gleichniſſes von einem Kinde, welches, am Gängelbande geführt, durch eine Täuſchung gleichwol ſich von ſelbſt zu bewegen, und über die von ſeinem Führer geſetzte Gränze hinauszuſchreiten glaubt[60]). Er fügt aber erläuternd hinzu: „Es iſt jedoch der Unterſchied zwiſchen der innern und der nach auſſen gerichteten Thätigkeit Gottes hier wol zu beachten. Auf Erſtere (das göttliche Denken, welches den Entwurf der Dinge erzeugt) läſſt ſich das Maaß der Zeit nicht anwenden, ſowie Letztere (das Schaffen und Walten) allerdings unter das Zeitmaaß fällt; obwol Gott mit Nothwendigkeit ſein Werk hervorbringt, gleichwie er es nothwendig denkt; nur iſt er nicht immer nothwendig in der hervorbringenden Thätigkeit begriffen;" (ſoll heiſſen: dieſe Thätigkeit Gottes iſt keine abſolute und ewige, wie das Denken). „Sonach hat die Zeit, als Individuations-Princip, keine Beziehung auf den innern Act Gottes, obwol ſich

---

[59]) *Dial. l. I. c.* 11. *fol.* 18, *p.* 2.: Et sic quilibet qui malefacit, vel peccat, videtur tante malefacere, quante potest.

[60]) Et ista moderatio hominis mensuratur per Deum ad tantum quantum potest, licet ipse ignoret terminum mensurantem: sicut infans putat se moveri et progredi ultra hoc, quod limitat eum ducens, quia credit erronee ipsum hoc facere ex seipso.

an den innern Act Gottes die Zeit (als deſſen Product) nothwendig anſchließt[61])." — Was er mit dieſer Unterſcheidung hier ſagen will, iſt Folgendes, wie der Zuſammenhang lehrt: Der menſchliche Wille wird nicht etwa von der nach auſſen gerichteten Thätigkeit Gottes durch einen in die Zeit fallenden Act gelenkt und beherrſcht, ſodaß unſerm Thun und Laſſen eine Nothwendigkeit zukäme, vermöge welcher es mit den Entwickelungen und Veränderungen im Gebiete des Willenloſen oder der uns umgebenden äuſſern Natur auf ganz gleicher Stufe ſtände. Vielmehr iſt es der innere Act Gottes, wovon die Willensrichtung des Menſchen abhängt; oder, die Neceſſität ſeiner Handlungen beruht allein auf ihrem Verhältniß zu dem ewigen Entwurfe, in welchem ſein Lebensgang angeordnet iſt.

Aber der Gedanke der auf einen göttlichen Entwurf baſirten innern Nothwendigkeit unſerer Handlungen, führt er nicht gradeswegs zum Determinismus, bei welchem ſich die freie Selbſtbeſtimmung des Willens in bloſen Schein auflöſt? Das oben zu Hülfe genommene Gleichniß vom Gängeln des Kindes iſt in dieſer Beziehung ſehr ſignificant, weil es das uns ſo tief eingeprägte Bewuſſtſein, daß wir aus eigner Wahl gut oder böſe handeln, nicht als eine Wahrheit erſcheinen läſſt, ſondern vielmehr geeignet iſt, es als eine vom Schöpfer privilegirte Selbſttäuſchung zu bezeichnen. — Weiter unten im 14. Capitel des zweiten Buches (*De praedestinatione et praescientiâ Dei et earum causis*) gleich zu Anfang, wo der Gegner W.'s das Wort führt, wird ihm daher vorgerückt: er ſcheine das fragliche Verhältniß ſo anzuſehn, als ob „Gott mit ſeinen Creaturen eben nur ſein Spiel treibe, und das (vernünftige) Geſchöpf ſo wenig, als eine Figur im Puppenſpiel, wirklich Etwas aus eigener Bewegung zu thun vermöge; da wir vielmehr, nach dem bekannten Ausſpruche des Jeſaias (X, 15.), die Säge ſeien, welche der Herr zieht;" — was zu der Annahme führen würde, daß Gott beiderlei Menſchen, die Prädeſtinirten wie die Vorhergewuſſten, nöthige zu Dem, was ſie thun[62]). — Wycliffe erwidert:

---

[61]) Notanda tamen est distinctio actionis Dei ad intra et actionis suae ad extra, cum prima non sit tempore mensurata, sicut mensuratur secunda: quamvis necessario Deus facit hoc opus, sicut et ipsum intelligit, sed non semper necessario illud facit. Et sic actio Dei ad intra non individuatur a tempore, licet necessario ad actionem Dei intrinsecam tempus consequitur.

[62]) *Dial. l. II. c.* 14 *fol.* 41. *Pseud.:* Videtur quod innuis Deum in creaturis suis in omnibus taliter joculari, cum creatura non plus potest talia facere vel movere, quam imago artificis joculantis; cum Esai. dicat, quod sumus serra domini dividentis. Et sic videtur quod Deus necessitat tam praedestinatos homines, quam praescitos.

es komme hier auf gehörige Einschränkung der Begriffe nach den Bestimmungen der Bibel an, damit man sich nicht von dem unerschaffenen Wesen der Dinge (d. i. der Art, wie sie im göttlichen Verstande präexistiren) eine falsche Vorstellung mache. Und so sei er denn allerdings, wie er schon oben habe zu verstehen gegeben, der Meinung: daß Gott die einzelnen selbstthätigen Geschöpfe zu allen ihren Handlungen (in gewissem Sinn) nöthige; und, was damit zusammenhänge, es seien Einige prädestinirt, d. h. verordnet zur Herrlichkeit als dem Ziel einer mühevollen Laufbahn, Andere vorhergewusst, d. h. nach einem elenden, nichtswürdigen Leben zur immerwährenden Strafe verordnet; denn das sei die richtige Begränzung jener beiden Begriffe, obwol sie von Vielen, nach dem Wortlaut der termini, allgemeiner gefasst würden [63]). — Die Ursache der göttlichen Prädestination oder Präscienz nun sei ohne Zweifel Gott selbst; denn formal genommen, als Gottes innere, ewige Gedanken, seien diese Acte Etwas, das von keiner Creatur verursacht wird. Nehme man aber „Prädestination" und „Vorbereitung zur Strafe" in der passiven Bedeutung, so ergebe sich: daß bei ihnen ein Zusammenwirken mehrerer Ursachen stattfinde; daß sie a) von Gott, b) von dem intelligibeln Sein der Creatur causirt, und c) auf das dereinstige Verhalten des menschlichen Individuums selbst gegründet seien [64]). Demgemäß scheine denn einerseits hier die ihrer Natur nach frühere Wahrheit die spätere zu begründen; sodaß folgender Zusammenhang von Ursache und Wirkung sich herausstelle: „weil Gott die und die Belohnung oder Strafe anordnet, wird der Mensch auch dergestalt verdienen oder sündigen." Andererseits gelte die Regel, daß, „weil ein

---

[63]) Et sic videtur mihi probabile . . . quod Deus necessitat creaturas singulas activas ad quemlibet actum suum. Et sic sunt aliqui praedestinati, hoc est, post laborem ordinati ad gloriam; aliqui praesciti, hoc est post vitam miseram ad poenam perpetuam ordinati. Sic enim limitantur hi duo termini, licet apud multos accipiantur communius, ut termini videntur sonare. (W. vermeidet es, von einer zwiefachen Prädestination zu reden. Die reprobi heissen bei ihm nicht Prädestinirte, sondern er braucht statt dessen den mildern Ausdruck praesciti = als verdammenswerth Vorhergewusste, — soweit er auch entfernt ist, den göttlichen Rathschluß der Verwerfung in der gewöhnlichen semipelagianischen Weise geradehin als durch das göttliche Vorherwissen des freien Beharrens im Bösen bedingt aufzufassen).

[64]) Et ita praedestinationis aut praescientiae divinae est causa indubie ipse Deus, cum nulla creatura causat, formaliter intelligendo, hos actus sive notitias deo intrinsecas atque aeternas. Intelligendo autem passive praedestinationem vel praeparationem ad poenam, videtur quod illae sunt a Deo, ab esse intelligibili creaturae et a futuritione hominis (so z. l. st. terminis) concausatae.

beſtimmtes Verdienſt oder Verſchulden de facto eintritt, auch die angemeſſene Beſtrafung oder Belohnung thatſächlich folgt." Und in dieſer Beziehung ſcheine eingeräumt werden zu müſſen, daß ein Zeitliches die Urſache der ewigen Prädeſtination ſei; ſo jedoch, daß eine ewige Urſache vorausgehe, ſowol von Seite Gottes, der den Gang der Dinge ſo ordnet, als von dem Standpuncte der Creatur aus betrachtet, welche unter dieſe Anordnung fällt [65]). Er ſetzt hinzu: ſo oft Gott zur Strafe vorher verordne, oder es füge, daß Etwas begangen wird, was ſie nach ſich zieht, habe er den Heilszweck, das Beſte des Ganzen dabei im Auge; und es liege nichts Unangemeſſenes in dem Gedanken, daß ein Ewiges der Art, wie die göttlichen Anordnungen, beziehungsweiſe — inſofern man dabei auf den Endzweck ſieht — von einem Zeitlichen, zu ſeiner Zeit Nachfolgenden verurſacht werde [66]). Dieſe Cauſalverknüpfung ſpreche ſich aus in der Formel: „weil das und das Gegebene, erfahrungsmäßig Seiende frommt und zur Vervollkommnung beiträgt, hat Gott angeordnet, daß es ſein werde;" ein Zeitliches bilde hier das antecedens, ein Ewiges das consequens. Aber um eine ewige Anordnung Gottes vollſtändig, nach ihrer vollen Wirklichkeit zu cauſiren, ſei freilich der bloſe Zweckgrund derſelben, oder ihre Beziehung auf ein durch ſie erſt zu Realiſirendes, nicht zureichend; ſondern zu einer erſchöpfenden Angabe ihres Princips werde erfordet, daß man von dem blos Relativen auf die abſolute Urſache derſelben, d. i. den Willen Gottes, oder ganz einfach, Gott ſelbſt, zurückgehe [67]).

Das vornehmlich zu Beachtende in dieſer Gedankenreihe iſt die an den Unterſchied zwiſchen Prädeſtination als einem göttlichen Denk- und Willensact, und Prädeſtination im paſſiven (objectiven) Sinn ſich anknüpfende Unterſcheidung eines zwiefachen Geſichtspuncts: wonach die Würdigkeit oder Schuld des Menſchen einerſeits von der

---

[65]) Et sic veritas prior naturaliter in istâ materiâ videtur causare veritatem sequentem . . ., ut, quia Deus ordinat tale praemium sive poenam, et homo sic merebitur vel peccabit. Et quia de facto intercidit tale meritum sive demeritum, ideo de facto sequitur talis punitio vel praemiatio: et ita concedendum videtur, quod temporale sit causa praedestinationis aeternae, praecedente tamen causâ aeternâ, tam ex parte Dei taliter ordinantis, quam ex parte futuritionis creaturae taliter ordinatae.

[66]) *Ibid. infr.:* Sed nec est inconveniens, sed consonum, quod aeternum hujusmodi respective (ſo z. l. ſt. respectivi) causetur ab aliquo temporali, suo tempore succedente.

[67]) *Fol.* 41, *p.* 2.: Et si quaeratur, quid complete causat Dei ordinantiam aeternam, antequam istud fiat, dicitur: quod Dei volitio, vel etiam ipse Deus, cum necessarium est ad completionem respectus hujusmodi effectum talem succedere absolutum.

Vorherverordnung zum Heil oder zur Strafe verursacht wird, und auf der andern Seite doch auch wieder Ursache ist, daß das eine oder das andere Loos ihm factisch zu Theil werden und mithin von Ewigkeit beschieden sein muß. Beide Betrachtungsweisen, — die speculative, von dem Begriff der Alles causirenden Thätigkeit Gottes ausgehende, und die verständig-sittliche Ansicht, um einem beliebten neuern Sprachgebrauche zu folgen, — sind hier in scharf markirtem Gegensatze und dennoch als gleich berechtigt neben einander hingestellt; sodaß die Unbedingtheit der Prädestination der Zurechenbarkeit der Entschliessungen des Menschen, die den Lebensweg, von welchem sein jenseitiges Schicksal abhängt, bestimmen, keinen Eintrag thun soll!

Um dieses Paradoxon zu enträthseln, müssen wir die mit der strengern Prädestinationslehre ursprünglich zusammenhängende Auffassung der Wirkungen des Sündenfalls und der Erlösung, den Gegensatz zwischen Natur und Gnade, wie er sich bei Augustinus ausgeprägt hatte, mit den daraus hervorgehenden Einschränkungen und Modificationen des Begriffs vom liberum arbitrium hier kurz in Erinnerung bringen. Bekanntlich räumt jener Kirchenlehrer dem Menschen nach dem Falle kein Vermögen des freien Handelns in dem Sinne ein, daß sein Wille, indifferent zwischen dem Guten und Bösen, sich in jedem Augenblick nach beiden Seiten hin auf gleiche Weise bestimmen könnte, und sonach als die gemeinsame Wurzel Beider, der Tugend und des Lasters, gelten müsste. Sondern er lässt den Gott Entfremdeten, in Folge des vom Stammvater her, in welchem Alle mitsündigten, sich fortpflanzenden Naturverderbens, von einem constanten und gleichmäßigen Hange zur Sünde beherrscht, den in Christo Erlöseten durch den Gnadenbeistand des heil. Geistes, welcher den Glauben in ihm wirkt, zum Guten fähig gemacht und innerlich getrieben werden. Von Natur unvermögend, irgend eine sittliche Regung in sich zu beginnen, soll (nach dieser Theorie) der Mensch gleichwol eine Art von Willensfreiheit dadurch bethätigen: daß er, wenn auch nothwendigerweise, doch nicht wie gezwungen, sondern aus eignem Impuls der Sünde dient; sowie auf der andern Seite sein der Sünde hingegebener Wille, indem die (unwiderstehliche) Gnade stufenweise ihn zuerst umwandelt, dann kräftigt und bei der That fortwährend unterstützt, für das Gute nach und nach frei wird, und wir also dem hienieden für uns unerreichbaren sittlichen Standpuncte der höheren Geister entgegenreifen, auf welchem Freiheit und Nothwendigkeit zusammenfallen.

Wir finden nicht, daß Wycliffe das Dogma von der Erbsünde als den im Glaubenssystem gegebenen Anlehnungspunct für den Beweis des Satzes von unbedingter Prädestination besonders hervorhöbe.

Er begnügt ſich vielmehr, dieſen Satz im Allgemeinen feſtzuſtellen, indem er ihn an das vielbeſprochene Philoſophem von der göttlichen Macht und Wirkſamkeit als dem abſoluten Grund aller Erfolge anknüpft, ohne ihn ſofort nach ſeiner Bedeutung für die chriſtliche Oekonomie genauer zu entwickeln und durch beſtimmte Folgerungen aus dem Zuſammenhange derſelben näher zu begründen [68]). Der zur Lehre von einem totalen geiſtlichen Unvermögen geſteigerte Begriff der Erbſünde, von welchem er dabei würde ausgehen müſſen, — das Schibboleth des ächten Auguſtinismus, — war dem ſcholaſtiſchen Zeitalter ſo ganz abhanden gekommen, daß es uns nicht verwundern darf, wenn auch bei Wycliffe in den betreffenden Erklärungen dieſer Begriff nicht ſcharf heraustritt. Er redet von einem Verdorbenſein des Menſchen zufolge des geſtörten Gleichgewichts ſeiner Kräfte und der gehemmten Thätigkeit des über den Körper waltenden Princips in ihm, wodurch den ſinnlichen Triebfedern, die nun keinen Widerſtand mehr zu erfahren hätten, ganz freier Spielraum gegeben ſei [69]). Aehnliche Beſtimmungen aber finden ſich auch bei denjenigen unter den vermittelnden Dogmatikern jener Zeit, die nur etwa vergleichungsweiſe für Auguſtinianer gelten können. Und ebenſowenig enthält die Definition der Erbſünde, welche Wycliffe an die Stelle

---

[68]) Aus der Abhandlung *de pronitate hominum ad peccandum*, *Dial. l. III. c.* 24. lernen wir erſt, wie er ſich das Verhältniß des Sündenfalls und ſeiner Folgen zu der göttlichen Vorherbeſtimmung eigentlich dachte. Auf die Frage des Sophiſten, warum Gott nach ſeiner unbegränzten Macht und Freiheit nicht den Menſchen hätte unverſehrt im Stande der Unſchuld erhalten, oder ihm nachher ſeine Schuld vergeben und ihn zu dem urſprünglichen Zuſtande zurückführen können, (eine Frage, welche oben durch Berufung auf den rein negativen Charakter des Böſen declinirt wurde, vgl. Anm. 52.), wird hier, *fol.* 84, *p.* 2., geantwortet: Non exspecto rationem tuam, qua inferas, quod Deus sic potest velle . . . Non enim Deus est mobilis, ut homines, in agendo, sed si quicquam fecerit, rationes priores aeterne necessitant ut sic fiat. Nach dieſer Einleitung möchte man erwarten, er werde ſich nun im ſupralapſariſchen Sinne ausſprechen. Aber es folgen darauf die Worte: In rationibus autem aeternis videtur mihi rationabile, quod *peccato primi angeli et primi hominis praesupposito*, creaturae aliae habent inclinationem naturalem in suo opere sicut primo. Die infralapſariſche Denkart Auguſtin's, d. i. diejenige, welche die Rathſchlüſſe Gottes weder in die Zeit ſetzt, noch eine Veränderung in ſeinem Willen annimmt, iſt hier leicht wieder zu erkennen. Dieſen Standpunct im Allgemeinen verräth auch die *libr. III. cap.* 28, *de numero salvandorum*, *fol.* 92. (vgl. *cap.* 21. s. *fin.* u. ſ. w.) geäuſſerte Meinung, es würden ſo viele errettet werden, daß die Zahl der gefallenen Engel und der Menſchen, die bei unverlorenem Stande der Unſchuld ſelig geworden ſein würden, dadurch erſetzt werde.

[69]) *Ibid.:* Et sic deficiente proportione ac virtute regitivâ hominis quoad corpus, deficiat actio et conservatio hominis prius facta, et sic agentia corporea ad corrumpendum hominem ex defectu resistentiae satis agant.

von „Mangel der urſprünglichen Gerechtigkeit, die der Menſch noch haben ſollte", ſetzt [70]), etwas Charakteriſtiſches, wodurch der fragliche Lehrpunct entſchieden würde. Daß indeſſen Wycliffe allerdings über die ſittlichen Kräfte des Menſchen nach dem Falle im Verhältniß zu der ihn regenerirenden Gnade auguſtiniſch dachte, wird am deutlichſten aus einer Stelle, an welcher er das „meritum congrui" der Scholaſtiker geradezu verwirft. Er nennt es ein leeres Geſchwätz, wenn man behaupte: die Gnade werde dem Menſchen, wiefern es darauf ankommt, daß er auf dem Wege des Heils zum Ziel gelange, nicht mit abſoluter Nothwendigkeit (nach Gottes unbedingter Wahl), ſondern „de congruo", d. i. als billiger Lohn für ſeine guten Beſtrebungen verliehen, ſodaß ſie es ihm nur erleichtern, das Heil zu verdienen [71]). „Dies iſt ganz und gar falſch," fügt er hinzu, „und thörichter als der Irrthum des Pelagius:" (nämlich, weil dieſer Irrlehrer in ſeinen Behauptungen ſich wenigſtens conſequent bleibt; was den Erfindern der künſtlichen Ausgleichungen und Mittelwege, die in neuerer Zeit ſo ſehr in Aufnahme gekommen ſind, nicht nachgerühmt werden kann). Die Gnade der Prädeſtination, lehrt er im Zuſammenhang mit dieſen Sätzen, — die Gnade der Prädeſtination ſei unverlierbar; oder der Prädeſtinirte ſei derjenigen Gnade theilhaftig, und mithin auch von der Liebe (zu Gott oder dem höchſten Gute) beſeelt, welche bewirkt, daß wir im Guten bis an's Ende beharren; der praescitus dagegen könne nur auf eine vorübergehende Weiſe die Gnade beſitzen, ſodaß auch Menſchen dieſer Art wol zu Zeiten das Rechte thun und zwiſchendurch ſo leben, daß es ihnen nicht zur Verdammniß angerechnet werden könne, aber nach ihrer Gemüthsbeſchaffenheit keiner wahren und innigen Reue über ihre Sünden, keines tiefgehenden und nachhaltigen Entſchluſſes ſie abzulegen fähig ſeien [72]).

---

[70]) *Dial. l. III. c.* 26. S. w. u. Anm. 82.

[71]) *Dial. l. III. c.* 7. *fol.* 56.: Et patet . . . vanitas nostrorum . ., qui ponunt, quod gratia talis datur homini non de necessitate absolutâ, si plene (ſo z. l. ſt. pene) salvabitur, sed datur de congruo, ut facilitet hominem ad merendum. Totum quidem hoc est falsum, rel. (Es iſt nach den Scholaſtikern die gratia gratum faciens s. subsequens, cooperans, auf welche ſich der Menſch aus eignen Kräften, wiewol geweckt durch die erſte, ihm umſonſt gegebene Gnade, einen Anſpruch de congruo erwirbt; die Verleihung dieſer nachfolgenden, habituellen Gnade macht ihn dann erſt fähig, das volle Verdienſt, von welchem die Seligkeit abhängt, zu leiſten. Ihr Antheil an dem mereri ex condigno iſt ſonach Mehr als ein bloſes Erleichtern deſſelben, konnte aber der Kritik wol in einem andern Lichte erſcheinen, wenn ſie zugleich beachtete, daß von jenen Theologen die Subſtanz des verdienſtlichen Werkes oder das eigentlich Juſtificirende doch vorzugsweiſe in die Mitwirkung des freien Willens geſetzt wurde).

[72]) *Ibid. fol.* 55, *p.* 2 *sq.*: Et videtur mihi, quod gratia ista, quae

Kommen wir nun zurück auf die Frage: wie nach Wycliffe's Meinung der göttliche Rathſchluß in der Prädeſtination ein abſoluter ſein, und gleichwol die factiſche Verwirklichung des Vorherverordneten in den Thatſachen, nach welchen ſich der ſittliche Werth oder Unwerth eines Jeden bemiſſt, ihren Grund haben ſoll; oder, — was damit auf eins hinausläuft, — wie die Richtung des Gemüths, vermöge welcher der Menſch entweder Gott zugewandt iſt, oder der Selbſtſucht fröhnt und ſündigen Trieben folgt, als etwas in der höheren Ordnung der Dinge Gegründetes, Nothwendiges gedacht werden, und doch auch ein Gegenſtand moraliſcher Würdigung ſein kann. Zunächſt lehrt uns hier eine Stelle im achten Capitel des dritten Buches die Reflexionen kennen, durch welche Wycliffe die Zurechnung des Böſen bei dem ihr anſcheinend Widerſprechenden in ſeinen ſpeculativen Grundbegriffen geſichert glaubt. Er iſt in dieſem Capitel damit beſchäftigt, den allgemeinen Satz von Nothwendigkeit alles Deſſen, was geſchieht, gegen ver-

---

dicitur praedestinationis, vel charitas finalis perseverantiae, non potest a quoquam excidere; quia, si excidit, non est illa. Gratia autem praesciti (ſo z. l. ſt. praescire) secundum *praesentem* justitiam est acceptatio, qua Deus acceptat hominem, non ad poenam perpetuam; ut praesciti quandoque vivunt talem vitam, quod Deus illam vitam non imputat ad damnationem perpetuam: et talis gratia manebit in Deo perpetuo, et *in homine solummodo quoad tempus*, cum sit illum hominem sic esse in vitâ dispositum, ut Deus eam non imputet ad damnationem; *quod manet per tempus nimis modicum in praescito.* Flathe, Geſch. der Vorläufer der Ref. Thl. II. S. 238., ſcheint die hier durch den Druck ausgezeichneten Worte nicht genug beachtet zu haben, wenn er ſchreibt: „Offenbar wird in dieſer Stelle eine neue Unterſcheidung unter den Präſciti angenommen. Es giebt auch für ſie eine Gnade Gottes, die ihnen erbarmend ihr Leben nicht anrechnet zur Verdammniß, obwol es ihnen dazu angerechnet werden könnte. Es bleiben noch Präſciti übrig, welche der Verdammniß nicht entgehen werden. Aber ihre Zahl iſt . . . beſchränkt auf die, welche der Reue ihr Herz zu wenig erſchloſſen haben," u. ſ. w. — Vielmehr bleibt W. hier, wie überall, in Anſehung des Worts praesciti dem bei ihm einmal angenommenen Sprachgebrauche treu; die praesciti ſind ihm die reprobi, und daß von dieſen irgend welche ſich von Grund ihres Herzens bekehren, auf die Dauer gut werden, der Verdammniß entgehen könnten, iſt ein mit ſeinem Lehrbegriff, wie er im dritten Buche ſowol als im zweiten vorliegt, unvereinbarer Gedanke. S. *l. III. c.* 6. *fol.* 54. *p.* 2.: Worte, die zu obiger Stelle den Commentar liefern können: Concedi tamen debet, quod multi praesciti sunt in gratiâ secundum praesentem justitiam, et multi praedestinati peccant graviter secundum praesentem injustitiam. Praesciti tamen nunquam sunt in gratiâ finalis perseverantiae, rel. (Vgl. *Augustin. De corrept. et grat. c.* 13. *sub fin.:* Gratiam Dei suscipiunt, sed temporales sunt, nec perseverant; deserunt et deseruntur.) Mehr dahin Gehöriges geben unſere Anm. 75. 76. 77. 79.

[73]) *Dial. l. III. c.* 8. *fol.* 57, *p.* 2. *Pseud.:* . . quia aliter posset vitiosus prorumpere, faciendo quicquid voluerit, dicendo in fine, ut tu dogmatisas, quod non possit se a tali opere continere.

ſchiedene Einwürfe zu vertheidigen. Auf das praktiſche Hauptargument des Gegners die Bemerkung, es würde eine ſolche Vorausſetzung den Neigungen des Laſterhaften ſehr zu Statten kommen, indem er darauf hin ſich Alles erlauben und am Ende zu ſeiner Entſchuldigung ſagen könnte, er habe nicht umhin gekonnt ſo zu handeln[73]), erwidert er: „Ich ſehe wohl ein, daß die Böſen von jenem Satze Gelegenheit nehmen könnten, viel Böſes zu thun; und können ſie dies, ſo thun ſie es auch wirklich. Aber wer Jene ſeien, iſt uns unbekannt; ſowie es mir unbekannt iſt, ob Jemand, was dann allerdings auch mit Nothwendigkeit erfolgen würde, mir leiblichen Schaden zufügen und am Ende die craſſe Entſchuldigung vorbringen werde, er habe ſich von dieſer Handlung als einer nothwendigen nicht zurückhalten können. Ich aber würde ihm in's Gemüth rufen, daß er wegen einer ſolchen unvernünftigen Handlung nothwendigerweiſe für ſchuldig zu achten ſei[74]).

Wycliffe will wol dies ſagen: Das moraliſche Verwerfungsurtheil welches eine ſolche Handlung trifft, wird nicht alterirt durch die ſich zugleich darbietenden Betrachtungen über ihr Verhältniß als Glied einer Reihe anthropologiſcher Thatſachen. Dieſem Verhältniſſe nach fällt ſie allerdings — weil das Böſe eben nur da zur Erſcheinung kommt, wo die innere Dispoſition dazu, der Keim, aus welchem es ſich unter den gegebenen äuſſern Umſtänden zur That entwickeln muſſte, bereits vorhanden war, — unter den Begriff des Nothwendigen und von Gott Vorherverſehenen. Allein ihre Nothwendigkeit iſt für das menſchliche Bewuſſtſein nicht das antecedens ihrer Wirklichkeit, ſondern erhellt für uns erſt durch eine Folgerung, die von ihr als einem vollendeten Factum ausgeht und dieſes Factum zu erklären ſucht. Wir durchſchauen nicht das Innere des Menſchen, wiſſen nicht, wie das Leben eines Jeden im Plane der Vorſehung angelegt iſt, ſodaß Diejenigen, welche eine entſchiedene unwandelbare Tendenz zum Böſen haben, für uns erkennbar, und es hiernach, vom menſchlichen Standpuncte aus betrachtet, je imvoraus gewiß wäre, wie Einer im concreten Falle handeln werde. Wol aber lehrt die Vernunft und das göttliche Gebot einen Jeden, was Pflicht ſei;

---

[74]) *Fol.* 58. *Phrones.:* Bene concipio, quod ex istâ sententiâ mali possent occasionem accipere, ut exinde perpetrent multa mala; et si possunt, de facto faciunt; sed qui sunt illi, est nobis incognitum, sicut est mihi incognitum, utrum aliquis franget necessario caput meum. (Das Beiſpiel ſcheint aus einer Erläuterungsſchrift über *Arist. de interpret.* entlehnt zu ſein, wo die Sätze von dem Verhältniß des Möglichen zu dem Nothwendigen daran deutlich gemacht werden ſollten,) et dicet in fine per excusationem suam crassam, [quod] cum necessarium fuit ipsum sic facere, non potuit resilire. Sed ego dicerem sibi, quod propter tale factum irrationabile necessario est culpandus.

und der Ungehorſame iſt zurechnungsfähig: denn erſt nachdem er ſich willkürlich zur Verletzung einer Pflicht beſtimmt hat, ſteht feſt, daß es den Schranken ſeiner Individualität, dem Gange ſeiner Entwicklung gemäß war, ſo und nicht im entgegengeſetzten Sinne zu handeln. Der Augenblick, in welchem der Entſchluß ein Unrecht zu begehen in der Seele reifte, giebt ſonach den Maaßſtab der Schuld; wodurch die Anticipation, daß der Wille ſich nicht vielmehr für das Gegentheil hätte entſcheiden können, unſtatthaft wird und als eine kahle Ausflucht erſcheint.

Durch verwandte und an jene Reflexion ſich anreihende Erörterungen ſucht Wycliffe die entmuthigenden Conſequenzen der Prädeſtinationslehre, das Troſtloſe und Niederdrückende, welches ſie für ein ſchuldbeladenes Gewiſſen zu haben ſcheint, zu entfernen. Das Merkmal eines zur ewigen Strafe Verordneten iſt, nach ſeiner Begriffsbeſtimmung, die finalis impoenitentia [75]); oder, nur Der welcher in unbußfertiger Geſinnung verhärtet aus dem Leben ſcheidet, gehört zur Zahl der Verworfenen [76]). Auf die Gradverſchiedenheiten der Sünden, oder das quantitative Verhältniß ihrer Strafbarkeit — welches in der Bußpraxis eine ſo wichtige Rolle ſpielt, während wir doch die Gränze zwiſchen den ſog. Todſünden und läßlichen Sünden (oder den Punct, wo die actuellen Sünden, die nur auf eine vorübergehende Weiſe verliehene Gnade auslöſchen) gar nicht kennen [77]), und ſtreng genommen, jede Sünde, als eine Undankbarkeit und ein Act der Auflehnung gegen Gott, unendlich groß genannt werden könnte [78]), — kommt es dabei weniger an; das gerin-

---

[75]) *Dial. l. III. c.* 6. *fol.* 54, *p.* 2.: Praesciti . . . nunquam sunt in gratiâ finalis perseverantiae, sicut nec praedestinati sunt finaliter obstinati.

[76]) *Fol.* 54, *p.* 1.: Non tamen videtur mihi, quod aliquod peccatum dictum mortale in homine fructuose finaliter poenitente sit dignum poenâ perpetuâ, quia, quod Deus decrevit remittere, non est aliter puniendum: et dignum est, quod omniquaque stat suum judicium. — *Libr. III. c.* 5. *fol.* 52.: Et sic solum peccatum finalis impoenitentiae, quod est *peccatum in Spiritum sanctum*, proprie est mortale (= puniendum poenâ perpetuâ. *Fol.* 53, *p.* 2.

[77]) *L. l. fol.* 52.: Sed quia peccata actualia, quae exstinguunt gratiam secundum praesentem justitiam, sunt nobis in limitibus suis incognita, ideo videtur quod debemus nos servare in limitibus nostrae notitiae, et non ultra quam noscimus superbire. Et patet ex isto quod ignoramus, quod peccatum sit veniale in nobis viantibus, et quod mortale. Vgl. *fol.* 51, *p.* 2., wo er von der Unterſcheidung zwiſchen Todſünden und Erlaßſünden ſagt: rotatur communiter in ore vulgarium et praelatorum, qui melius sciunt pro peccatis pecuniam extorquere, quam a culpis mundare, etc. Und *cap.* 6. *fol.* 54.: Quanta autem debet esse poena in gravedine vel temporis quantitate, ignorat etiam Papa.

[78]) *Ub. supr. cap.* 5. *fol.* 52.: Potest autem quodcunque peccatum dici ingratitudo peccantis, quia considerando gratitudinem Dei, contra

gere Vergehn, welches unbereuet bleibt, ist schwerer als das größere, welchem Bekehrung und Sinnesänderung nachfolgt [79]) Also der Sünder, dessen Herz der Reue noch zugänglich ist, soll, so lange er lebt, nicht an der göttlichen Barmherzigkeit verzweifeln und sich für verloren achten, sondern in Hoffnung auf die Vergebung seiner Sünden „sich vom Bösen abwenden und Gutes thun", wie der Psalmist sagt [80]).

Den bei der menschlichen Gattung erfahrungsmäßig so allgemeinen, tiefeingewurzelten Hang zum Sündigen leitet Wycliffe her von dem noch uneingeschränkt freien Act der ersten Gebots-Verletzung, durch welche der Mensch, mit trefflichen Naturanlagen vom Schöpfer ausgestattet, aus dem ursprünglichen Normalzustande heraustrat [81]). Er sieht in den uns angeborenen Mängeln, — der den actuellen Sünden vorausgehenden depravirten Beschaffenheit der Gemüthskräfte, — etwas uns Zuzurechnendes, von uns selbst Verschuldetes. Darin liegt nichts Charakteristisches für seine Dogmenbildung, sondern er schliesst sich hier im Wesentlichen ganz dem Augustinus an. — Eigenthümlich aber ist der

---

quem solum peccatur, — hoc est, non peccatur contra alium nisi peccetur principaliter contra illum, — potest fidelis considerare peccati gravedinem; ipse enim fuit infinitum gratus homini . . . Et cum in quantum gratitudo est major, ingratitudo peccantis contra illam est gravior, videtur quod omne peccatum habet rationem gravedinis *infinitae*. Similiter, ut loquar secundum politicos, in quantum dominus, contra quem peccatur, est altior, in tantum peccatum commissum contra illum est gravius: sed Deus est infinitum magnus dominus, ergo, rel. (Eben dieser Gedanke wird auf die erste Uebertretung des göttlichen Gebots angewandt in einer Weihnachtspredigt, von welcher *Vaughan Vol. II. p.* 29 *sqq.* den Hauptinhalt giebt.)

[79]) Sic peccatum Saul fuit infinitum gravius quoad poenam, quam peccatum David, licet videatur David contra Uriam plus proditorie et gravius peccavisse; cum peccato David adjuncta fuit poenitentia, quae defuit in Saule. *Dial. ub. supr. cap.* 6. *fol.* 54.

[80]) Ideo . . . omnis peccator superstes debet de misericordiâ Dei confidere, et deletionem sui criminis sperare, et sic quantum sufficit a peccato desistere, et bonum facere, juxta illud Psalm., Declina a malo etc. *Ibid. infr.* Vgl. *fol.* 53, *p.* 2.: Non intendo homines movere ad diabolice desperandum, sed potius ex infinitate misericordiae Dei, ex dolore et satisfactione (sc. quam Christus pro nobis praestitit, volo eos) in Deo confidere et sperare.

[81]) S. *Dial. l. III. c,* 24. *fol.* 83. *p.* 2.: Certum debet esse fidelibus quod ista peccandi pronitas infuit homini ex culpâ propriâ, cum Deus creavit hominem mundum, et dedit sibi sufficienter potentias naturales, et quodammodo originalem justitiam, et completam complexionem, locum et dispositiones alias cum quibus posset ceteris (so zu l. st. cum) paribus a vitiis declinare. Sed invidiâ diaboli, ut dictum est de primo peccato (Sap. 2.), infuit homini tentatio, et succubuit ex suâ stultitiâ, modo quo dicit fides scripturae Genes. 3. Ex hoc enim peccato homo indisponitur ad tentationibus resistendum, rel.

Weg, welchen er einſchlägt, um den reatus der Erbſünde zu motiviren; ſodaß ein ſolcher Gedanke nicht in Widerſpruch ſei mit dem, was die göttliche Gerechtigkeit heiſcht, ſ. die Worte des Propheten: „Der Sohn ſoll nicht tragen die Miſſethat des Vaters" (Ezech. 18, 19 ff.). Er bleibt nämlich nicht dabei ſtehn, den Menſchen überhaupt in Abſicht auf das erſte Vergehn ſchlechthin als ein Collectivum aufzufaſſen, und den Begriff einer Allen gemeinſamen Schuld auf die Betrachtung zu gründen: daß Adam der Repräſentant oder der Prototypus des ganzen menſchlichen Geſchlechts war und daſſelbe, wie es ſich von ihm aus entwickelte, ſchon dem Keime nach in ſich trug. Sondern er ſetzt in den Anfang unſeres Daſeins, — d. h. nach der creatianiſchen Vorſtellung in den Moment, in welchem die rein erſchaffene Seele mit dem Körper verbunden wird, — einen Primitiv-Act der Selbſtbeſtimmung (eine aller inneren Erfahrung vorhergehende intelligibele That), worin ſich der urſprüngliche Abfall von Gott bei jedem Menſchen wiederhole, ſodaß der Einzelne nach ſeiner feſtbegränzten Perſönlichkeit dadurch die Sünde des Stammvaters unmittelbar zu ſeiner eigenen mache[82]).

Wycliffe unterläſſt es, die libr. III. cap. 8. gegebene künſtliche Expoſition über die Zurechnung des Böſen ausdrücklich auch auf den andern Theil der Hauptfrage anzuwenden, um etwa in gleich ungenügender Weiſe zu zeigen, wie das auf das Gute gerichtete Wollen und Streben des Menſchen einer ſittlichen Schätzung fähig ſein ſoll; während wir gleichwol, wo dieſe Willensrichtung als entſchiedener Charakter thatſächlich vorhanden iſt, etwas ſchlechthin Nothwendiges, aus der Prädeſtination Hervorgehendes in ihr zu erkennen haben. Es gelingt ihm auch nicht wirklich, aus den Verwickelungen des eben berührten Dilemma herauszukommen; wol aber bahnt er ſich den Weg zu einer wenigſtens

---

[82]) *Dial. l. III. c.* 26. *fol.* 86. *p.* 2 *sq.*: Peccatum originale est originalis defectus hominis a primo parente descendentis quoad justitiam, quam ex lege Dei debet habere in principio sui esse (d. h. nach dem göttlichen Naturgeſetze haben müſſte im Anfang ſeines Daſeins, wenn nicht durch die Sünde ſeine Natur verändert, ein anderes Geſetz für ſie eingetreten wäre); et sic non est peccatum originale, nisi in suâ origine sit contractum. Et per hoc tolluntur objectus. Nam lex Dei necessitat, quod sicut homo debet (= deberet) gaudere esse naturali et justitiâ originali occasionatâ a suis parentibus, sic debet ipsis peccantibus participare de fructu, cum radix vitiata necessario inficit residuum stipitis, cum non divitat (ſo zu l. ſt. divinat) quod non habet . . . Et ad dictum illud propheticum dicitur, quod justitia Dei exigit quod filius non punietur pro patre ad sui damnum ex traduce descendens, nisi culpâ suâ propriâ maculetur. Unde quilibet descendens a primo homine *in principio* suae originis habet *proprium peccatum originale* . . . Et a quantumcunque infecto parente descenderit homo, nisi proprium peccatum habuerit, peccatum alterius non portabit.

ſcheinbaren Vermittelung der darin enthaltenen Gegenſätze, indem er nach einer bekannten Verfahrungsweiſe für das liberum arbitrium, ſofern es ſich in guten Entſchlieſſungen äuſſert, den (vom Auguſtinismus gefärbten) Begriff der ſittlichen Freiheit ſubſtituirt. — Seine Erörterung dieſes inhaltreichen Begriffs findet ſich in der Abhandlung von den Kräften des menſchlichen Geiſtes, an einer Stelle, wo er ſich über eine Verſchiedenheit der Schulmeinungen in Abſicht auf den organiſchen Zuſammenhang und die ineinandergreifenden Functionen der Erkenntnißkraft und der Willenskraft erklärt. Was ſeine Beantwortung dieſer pſychologiſchen Frage im Allgemeinen angeht, ſo genügt es ihm, kurz auf das Verhältniß der Wechſelwirkung hinzuweiſen, in welchem die beiden eng verbundenen Seelenkräfte, intellectus agens und potentia volitiva zueinander ſtehen, ſodaß jede von beiden in gewiſſer Beziehung die andere in ihrer Thätigkeit bedingt[83]). Wie er aber ſofort den intellectus ausſchließlich nach ſeiner Stellung zu dem höchſten Erkenntnißobjecte betrachtet, ſo iſt es auch nicht das Organ unſerer Willensthätigkeit überhaupt, das Vermögen der freien Selbſtbeſtimmung, was er hier näher ins Auge faſſt, ſondern er hat es vielmehr ſogleich vorzugsweiſe mit der Natur des auf ſein wahres Object und Ziel hingewendeten Willens und mit der zu erſtrebenden Freiheit im höheren Sinn, die in ungehemmter Entwickelung und Bethätigung der (den Erlöſeten durch die Gnade wiedergeſchenkten) Kraft zum Guten beſteht, zu thun. Bei der ſo aufgefaſſten Freiheit aber tritt in dem Maaße, wie wir uns dieſelbe als im Fortgang der ſittlichen Entwickelung geſteigert denken, das antithetiſche Verhältniß zu dem Begriff des Nothwendigen immer mehr zurück; und die volle Verwirklichung ihrer Idee wird darin erkannt, daß jener Gegenſatz ſich ausgleicht; das wahrhaft frei handelnde Weſen iſt dasjenige, deſſen Wille ſo in der Richtung auf das höchſte Gut oder das Ziel der Vollkommenheit befeſtigt iſt, daß es nicht anders als gut handeln kann, d. h. nur dem innern Geſetze ſeiner Natur folgt, indem es ſich frei für das Gute beſtimmt. Hören wir unſern Autor ſelbſt. „Unſer thätiger Verſtand", ſagt er, „iſt ſo eingerichtet, daß er von Gott und der Wahrheit, welche er aufnimmt, erregt und von dem Erkenntnißobjecte mit Nothwendigkeit beſtimmt werden kann; ebenſo kann auch die Willens-

---

[83]) *Dial. l. II. c. 9. fol. 34. p. 2.*: Intellectiva potentia habet in aliquo rationem excellentiae super potentiam volitivam, cum ipsam praecedat et moveat tanquam ductrix. Nihil enim volumus, nisi quod intelligimus saltem secundum apparentiam esse bonum. Secundum aliquam autem rationem dominatur supra intellectum potentia volitiva, cum ipsa (sc. intellectiva) praeexigit volitivae potentiae ministerium, rel. Er weiſet dann auf die Einheit der Subſtanz der Seele hin, welcher dieſe Kräfte nur inhäriren.

kraft oder das unter der Leitung der Vernunft ſtehende Begehrungsvermögen von dem Objecte, welches die Vernunft betrachtet, auf eine nothwendige Weiſe beſtimmt werden. Und gleichwol geſchieht es mit Freiheit, daß ſie (die Denk- und Willenskraft) Gott erkennt und nach ihm begehrt; denn Freiheit und Nothwendigkeit ſtehen einander nicht entgegen, wie daraus erhellt, daß die ſeeligen Geiſter mit höchſter Freiheit Gott erkennen und ihre Seeligkeit wollen, und doch auch mit Nothwendigkeit, weil ſie durch die Macht der Einwirkung (welche dieſe höchſten Objecte des Erkennens und Begehrens auf ihre Vernunft und ihren Willen äuſſern) gehindert ſind ſich wieder davon abzuwenden. Wenn aber das durch die Vernunft zu regelnde Begehren des Menſchen ſich auf ein Zeitliches oder Etwas, das nicht in Gott iſt, heftet, ſo ſtrebt er aufs unfreiſte und unnatürlichſte nach einem ſolchen Zwecke, weil er gegen die urſprüngliche Naturordnung ein Geſchaffenes zum Ziel und Ruhepuncte ſeines Begehrens macht. Da nun dieſes (daß er Ruhe und Befriedigung in einem zeitlichen Gute finde) nicht möglich iſt, ſo ſchmachtet er fort und fort, als leer von dem Geiſte, welcher ihn erfüllen ſollte[84]). — Was bei den Philoſophen potentia irascibilis heiſſt, iſt die Kraft, dem uns Angemeſſenen nachzuſtreben, das mit uns Uneinſtimmige hingegen zu entfernen und abzuweiſen; mißbraucht aber der Menſch dieſe ihm beiwohnende Kraft unnatürlicherweiſe zu entgegengeſetzten Zwecken, ſo begeht er eine ſchwere Sünde. Ebenſo iſt die virtus concupiscibilis (durch ihre natürliche Beſtimmung) auf das zu begehrende Gut eingeſchränkt, es kann aber der Menſch auch von ihr einen ſchlechten Gebrauch machen. Beide Kräfte wirken gewöhnlich in Gemeinſchaft miteinander. Befindet ſich die des Begehrens in einem ungeordneten Zuſtande, ſo richtet ſie ſich auf Fleiſchesluſt oder Augenluſt oder Hoffahrt des Lebens (1 Joh. 2, 16). Unſere Religion aber ſchreibt vor, daß wir nichts als Gott und die Mittel, welche uns in eine ihm angemeſſene Gemüthsverfaſſung ſetzen, in-

---

84) *Fol.* 34. *p.* 1.: Intellectus agens noster ... mobilis est a Deo et a veritate quam concipit, ac necessitabilis ab objecto; et sic volitiva potentia, quae dicitur appetitus intellectivus (vergl. *Aristot. de anim. III*, 10. und die Scholaſtiker), potest necessitari ab objecto, quod potentia intellectiva considerat; et tamen cum hoc (viell. hac) libere cognoscit et appetit Deum suum, cum libertas (ſo zu l. ſt. liberalitas) et necessitas non sunt contraria: eoque beati liberrime cognoscunt Deum et volunt suam beatitudinem, et tamen necessarie, quia propter influentiae vehementiam non poterunt resilire. Quando autem appetitus intellectivus hominis infigitur super re temporali, vel aliquo non in Deo, tunc illiberrime et innaturalissime appetit finem hujusmodi, quia contra ordinem primae naturae appetit in creaturâ aliquâ finaliter quietari; quod quia non est possibile, languet continue tanquam vacuus a spiritu qui repleret eum.

brünſtig begehren ſollen. Auf der andern Seite kann der Menſch in eine ſo ſchlechte habituelle Gemüthsverfaſſung kommen, daß jene beiden Kräfte unnatürlicherweiſe auf ein Ziel des Elends unwiderruflich für immer gerichtet werden; und dies iſt der höchſte Grad des Elends, wovon ſich der Menſch einen Begriff machen kann[85]).

Ad 6: Die göttliche Macht iſt höchſt frei wirkend; und gleichwol haben alle ihre Wirkungen den Charakter der Nothwendigkeit, ſowie die Zeugung des Sohns ein höchſt freier und gleichwol abſolut nothwendiger Act Gottes des Vaters iſt. Was aber die angebliche Freiheit zwiſchen Entgegengeſetzten zu wählen betrifft, ſo iſt dies ein terminus der Schulſprache, welcher auf Irrthum beruht. „Gott kann Einesunddaſſelbe thun oder auch unterlaſſen, wie es ihm gefällt", ſagt die vermenſchlichende Reflexion. Wo temporäre Contingenz ſtattfindet (d. h. wo Das was nach Gottes Rathſchluß erfolgen wird, und das Gegentheil davon uns als gleich möglich erſcheinen können), da redet man von einem Wählen des zwiſchen zwei Möglichen gleichſam in die Mitte geſtellten göttlichen Willens, wodurch das Eine von Beiden mit freier (= rein willkürlicher, unmotivirter) Ausſchlieſſung ſeines Gegentheils wirklich gemacht werde[86]).

Ad 7: Das Aufſteigen von Einer Idee zu der andern führt allerdings zu einer beſtimmten Gränze. Wir unterſcheiden zwiſchen der Idee von Univerſalien und der Idee von Einzeldingen (wie auf dem logiſchen Gebiete Gattung und Art unterſchieden werden). Die oberſte Idee wäre

---

[85]) *Ibid. infr.*: . . Regula autem nostrae religionis est, quod nihil nisi Deum, et media quae nos (ſo zu l. ſt. ut) disponunt ad ipsum, penitus appetamus. Et ad tantum potest homo habitudinaliter indisponi, quod hae duae potentiae innaturaliter in objecta miseriae irrevocabiliter perpetuo terminentur. Et iste est summus gradus miseriae, qui intellectum humanum potest attingere.

[86]) *Dial. l. I. c.* 10. *fol.* 17.: Quantum ad libertatem divinae potentiae, patet, quod est summe libera, et tamen quicquid facit necessario eveniat, sicut Deus pater summe libere producit filium, et tamen necessario absolute. Et quantum ad libertatem contradictionis, patet, quod est terminus magistralis erronee introductus, ut „idem quod Deus potest facere, si voluerit, et non facere, si noluerit"; cum hoc quod sit contingens quoad tempus (ſ. oben, Anm. 43 dieſes Hauptſt.) dicunt quod libere contradictorie est productum. Vergl. *libr. III. cap.* 28. *fol.* 92.: Vellem ut suspenderetur illa loquutio, cum non sit authentica, nec fundabilis ratione . . . Necessitates futurorum eventuum a nobis communiter absconduntur. Et ut quidam aestimant, illa sunt „archana verba", quae audivit Paulus, „nec licet homini" nisi generaliter „ipsa loqui". Auch (mit Beziehung auf unſ. Anm. 84.) *libr. IV. cap.* 42. *fol.* 173. *p.* 2.: Procul ista libertas contradictionis a Deo vel suis beatis, cum sufficit libertas alterius partis ad denominandam ipsam summe liberam, licet libertas illa non sit impossibiliter in contradictorium sic diffusa.

demnach die des Allgemeinſten und Abgezogenſten, zu welchem wir auf der Stufenleiter der Begriffe gelangen, nämlich der Subſtanz, oder (inſofern auch die Accidentia hier noch für ſich in Betracht kommen) des Seienden überhaupt. Da nämlich bei der Claſſification der Dinge, auf welche ſich die Ideen beziehen, kein Fortſchreiten ins Unendliche ſtattfindet, wie könnten die Ideen, welche Gott denkt, eine unendliche Reihe bilden[87])? Incongruent iſt alſo auch die Behauptung, daß es von jeder Idee wieder eine Idee gebe, und ſo fort ins Unendliche. Solche wiederholende Formeln, wovon ſich noch andere Beiſpiele vorfinden, ſind ein leeres Gerede, welches von Unkenntniß der Natur des menſchlichen Geiſtes zeugt. Auch ſind die Philoſophen einig über das hier zu beobachtende Maaß und Ziel. Auguſtin freilich ſcheint ein Denken des Denkens u. ſ. w., ſolange man den Abſtractionsproceß fortſetzen wolle, zu ſtatuiren. Und Niemand wird läugnen, daß das Denken, welches ein Act der Seele iſt, in einem andern Augenblicke dadurch, daß man von ſeinem Gegenſtande abſieht und es ſelbſt zum Objecte macht, in ein Gedachtes verwandelt werden kann. Aber es bleibt nichtsdeſtoweniger wahr, daß jene den Begriff immer wieder verdoppelnde Reflexion etwas Nutzloſes und Verkehrtes iſt, und daß wir uns vielmehr mit Dingen, die durch ihr Sein unſere Denkthätigkeit objectiv beſtimmen können, und deren Folgen uns deutlich ſind, zu beſchäftigen haben[88]).

Ad 8: Auch hier iſt der Sophiſtik ein weites Feld geöffnet. So hat man z. B. gezweifelt, ob Gott beim Entwerfen der Menſchengattung „alle Individuen denke, welche er hervorbringen kann". Hiermit würde nämlich die unbeſtimmte Vielheit der zu Erſchaffenden auf eine feſte Zahl gebracht ſein; was man zu vermeiden ſucht, weil Gottes Schöpfer-

---

[87]) *Dial. l. I. c.* 11. *fol.* 17.: Quantum ad processum infinitum in ideis, patet, quod est dare limites idearum, cum alia sit idea universalium et alia singularium; et per consequens prima idea est idea substantiae, vel entis analogi (= des ens, inſofern dieſer weiteſte Begriff analogiſch, nicht etwa nur aequivoce, auf die verſchiedenen einzelnen Prädicamente ſich beziehen läſſt). Et cum non sit processus in infinitum in ideatis illis, quomodo Deus in infinitum posset procedere in ideis?

[88]) *Ibid. p.* 2.: Ideo falsum est, quod ideae est alia idea, et sic in infinitum, cum multiplicando illa verba, homo balbutiendo ignorat se ipsum . . . Imo docent philosophi, quod standum est in primo, licet videatur Augustinus asserere, quod intellectionis alia est intellectio, et quamdiu volueris procedendo. (Vergl. *Aug. De div. quaestt. octog. tr. qu.* 15., welche St. er wahrſcheinlich im Sinn hat). Tamen grave videtur, quod intellectio, quae est actus animae, non posset distinctâ intellectione concipi, variato tam objecto quam tempore. Certum est tamen quod sic geminantes intelligunt superflue atque male, et . . . loquuntur incongrue . . . Intelligamus ergo res, quae per suas existentias movent objective intellectum nostrum.

macht dadurch als limitirt erscheinen würde[89]). Aber die richtige Theorie führt wirklich nicht über den Begriff einer größtmöglichen endlichen Summe des Producibeln hinaus, indem sie lehrt, daß Gott gerade so viel und nicht mehr Individua unseres Geschlechts, als er hervorbringt, hervorbringen kann, so wie sein denken-Können nicht mehr Einzelnes von jeder Gattung unter sich begreift als sein Denken oder Entwurf. Die göttliche Macht (an sich) ist freilich in der einen wie in der andern Beziehung unendlich, da nichts über sie Hinausreichendes gedacht werden kann, wodurch sie eingeschränkt würde. Inwiefern sie sich aber in der Schöpfung offenbart, ist sie endlich, weil sie geregelt wird durch ein sie nach Object und Endzweck begränzendes Princip[90]). (Die gegenständliche Begränzung derselben ist die in der endlichen Natur ihres Products, der Welt und alles Dessen, was sie in sich fasst, gegründete; in teleologischer Beziehung wird ihre Gränze bestimmt durch die Weisheit des Schöpferplans). — Es bestätigt sich also, daß der Begriff der Hervorbringung sich von dem des Gedachtwerdens der Creatur nicht trennen lasse; denn es ist nichts anderes als eben das göttliche Denken, was jedes Geschöpf zum Dasein bringt und erhält, obschon der augenblickliche Act des Schaffens von dem (successiven) des Erhaltens, wie von dem (beiden zu Grunde liegenden, ewigen) Denkacte verschieden ist. Mithin wird jede Creatur nach Einer und derselben Idee causirt und gedacht[91]).

---

[89]) *Ib. et sq. fol.* 18., wo diese spitzfindige Argumentation weitläufig mitgetheilt wird.

[90]) *Ibid. infr.:* Et sic potentia Dei terminatur ad finitum et maximum quod potest; quod tamen effugiunt ut venenum . . . Unde sicut idem est: „Deus intelligit hoc", et: „Deus potest intelligere hoc", sic idem est: „Deus facit hoc", et: „Deus potest facere hoc". Potentia autem sua est utrolibet infinita, cum sit potentia non habens finem ulteriorem. Potentia autem creata (vgl. den Ausdruck perfectio creata, Anm. 29 des zweiten Hauptst.) est finita, quia habet finem supra seipsam objective et finaliter terminantem. (Vergl. die Antwort ad 4.).

[91]) Et ita concedi potest, quod idem est producibilitas creaturae et ejus intelligibilitas, cum idem sit dicendum intelligere (so zu l. st. inter legere) creaturam quamlibet, et ipsam producere, vel servare; alia autem videtur instantanea productio quam servatio vel intellectio. Et sic eadem est idea causandi et intelligendi quamlibet creaturam.

II.

Einführung und Fortgang der Reformation in Schweden bis auf den Reichstag zu Weſteräs 1527.

Von

Dr. ph. Peter Erik Thyſelius,

Ober-Lehrer der Geſchichte an der königl. ſchwed. Kriegsakademie.

Vorwort.

Auguſtin Theiner's bekanntes Buch, „Schweden und ſeine Stellung zum heiligen Stuhl unter Johann III., Sigismund III. und Karl IX.", hat den Verfaſſer veranlaſſt, von der Rede, welche er an dem 25ſten Jahresfeſt der Predigergeſellſchaft zu Stockholm, den 31. Oct. 1842, gehalten und hernach, dazu aufgefordert, in den Druck gegeben hat, eine deutſche Ueberſetzung zu beſorgen. Er iſt bemüht geweſen eine ſtrenge Unparteilichkeit zu beobachten, und ſeine Angaben ſind durchgängig auf Urkunden begründet, welche mit Genauigkeit angezeigt worden. Möge der Leſer nachfolgende kurze Darſtellung (nach ihrer urſprünglichen Beſtimmung, eine Feſtrede), ſowie die vom Verfaſſer herausgegebenen „Urkunden zur Reformations- und Kirchengeſchichte Schwedens unter König Guſtav I."*), mit der obenerwähnten Schrift von Theiner zuſammenhalten, und dann ſelbſt den Ausſpruch thun.

Wer die ſchwediſche Reformationsfrage in ihrem ganzen Umfange aufzufaſſen wünſcht, findet dieſen Gegenſtand behandelt in Geijer's Geſchichte des ſchwediſchen Volks, im Capitel von der Reformation, und in Hans Järta's Rede „Von der äuſſern Geſtalt der ſchwediſchen Kirche und ihrem Verhältniſſe zum Staate nach der Reformation und bis zum Ende des 16. Jahrhunderts", gedruckt in den Verhandlungen der ſchwediſchen Akademie der ſchönen Wiſſenſchaften, Geſchichte und Alterthümer, Bd. XVI. S. 116—196.

*) „*Handlingar till Sverges Reformations- och Kyrkohistoria under Konung Gustaf I.*" Förſta Bandet: 1523—31. Sednare Bandet: 1531—61. Stockholm 1841—45. Anm. d. Herausg.

Die innere Geſchichte der Reformation, nach den eigenen Schriften der Reformatoren dargeſtellt, iſt hingegen wenig oder gar nicht behandelt; ſie hat auch nicht innerhalb einer geringen Seitenzahl geliefert werden können. Daß aber dieſem Mangel bald von einer geſchickten Hand abgeholfen werde, iſt, was man zu hoffen wagt.

Stockholm, Mai 1845. P. E. Thyfelius.

Die Reformation im 16. Jahrhundert war, wie alles Große in der Menſchheit, das Werk nicht Eines Mannes, ſondern mehrerer Geſchlechter. Daß das 16. Jahrhundert mehr als irgend ein vorhergehendes reif geweſen, die Nothwendigkeit einer ſolchen Umgeſtaltung zur Sprache zu bringen, erhellet ſchon daraus, daß gleichzeitig mit der deutſchen Kirchenverbeſſerung eine ähnliche in der Schweiz herbeigeführt wurde. Allein, wenn auch die Reformation eingeleitet und vorbereitet war durch Männer wie Weſſel, Reuchlin, Erasmus, oder noch Frühere; und wenn auch äuſſere Umſtände, wie die allgemeinere Verbreitung der Buchdruckerkunſt, den Reformatoren in hohem Grade günſtig waren, — wiewol man andererſeits den Vortheil nicht überſehen darf, welchen ihre Gegner nicht weniger daraus zu ziehen wuſſten —: ſo ragt doch Luther in der Geſchichte unverdunkelt hervor. Er war es, welcher Wahrheiten, die zwar früher zum Theil eingeſehen worden, die man aber geltend zu machen nicht gewagt oder nicht vermocht hatte, beſtimmt und unverholen ausſprach. Daher übte er auch mehr, als Jemand vor und nach ihm, auf den Gang und die Entwickelung der Reformation einen entſchiedenen Einfluß; und der 31. October des Jahres 1517 wird ein Gedächtnißtag für die ſpäteſte Nachwelt bleiben.

Beauftragt, an dieſem Tage, der zugleich das 25ſte Jahresfeſt der zu Stockholm beſtehenden Predigergeſellſchaft iſt, die Erinnerungen und Hoffnungen des Tages zu deuten, glaubte ich einen zwar beſchränkteren, aber noch nicht eigens behandelten Gegenſtand, welcher mit der Denkwürdigkeit dieſes Tages in unzertrennbarem Zuſammenhange ſteht und für einen ſchwediſchen Predigerverein von beſonderem Intereſſe zu ſein

---

*) Vom Hrn. Verfaſſer iſt vornehmlich eine früher wenig benutzte Quelle neu zum Grunde gelegt, die „Braſk'ſche Briefſammlung"; abgedruckt in den „*Linköpings Bibliotheks Handlingar*", und in den „*Handlingar rörande Skandinaviens Historia*", [Stockholm, 1816—32. 18 Deelen]. Die Stellung des Biſchofs Johannes Braſk zu Guſtavs Kirchenverbeſſerung inſonderheit, ſowie der Letztern innere Entwickelung überhaupt, hat (auch nach einer ſchwediſchen Anzeige, in den „Studien, Kritiken und Notizen", v. 4. März 1843) durch den Gebrauch beſonders der genannten Quelle neues Licht erhalten. Anm. d. Herausg.

scheint, wählen zu können und zu müssen. So versuche ich denn eine kurze Darstellung der Einführung und des Fortgangs der Reformation in Schweden bis auf den Reichstag zu Westerås 1527 zu geben.

Zunächst, hinsichtlich des Religionszustandes in Schweden vor der Reformation werden folgende wenige Worte genügen. Die beseligende Lehre des Christenthums war in Schweden, durch Kaufleute und gefangene Christen, schon bekannt und wahrscheinlich auch zum Theil in Ausübung, ehe noch ein Missionär hier aufzutreten wagte. Die Wikingsfahrten, auf welchen Kirchen und Klöster — wegen ihrer Schätze ein vorzügliches Ziel der Raubsucht der Nordländer — zerstört und eine Menge friedlicher Einwohner nach dem Norden in die Sklaverei geführt wurden, hatten die Völker des Südens so in Schrecken gesetzt, daß in langer Zeit Niemand sich finden ließ, welcher dort die Verkündigung des Christenthums unternehmen wollte. Und, abgesehn von dieser tief eingewurzelten Furcht vor dem nordischen Namen, und von der Unkunde der Sprache, welche beinahe alles Predigen unmöglich machte, war schon die Ueberfahrt, wegen der Seeräuber im Sunde und im baltischen Meere, sehr gefährlich. Auch war die Reise durch's Land, auf schlechten Wegen, durch finstere, große, von Wegelagerern besetzte Wälder und Gebirge, mit so vielen Schwierigkeiten verbunden, daß begreiflicherweise nur wenige Lehrer die ruhigern Tage, die sie unter Studien und Amtsverrichtungen in schon gegründeten Klöstern verleben konnten, mit dem Bekehrungsgeschäfte unter einem armen und barbarischen Volke vertauschen wollten. Allein Gott, welcher es nie an Zeugnissen von Ihm hat mangeln lassen, hatte auch dem Schwedenlande einen Apostel ausersehen. Denn als schwedische Männer, in andern Geschäften bei Kaiser Ludwig dem Frommen angelangt[1]), meldeten, daß viele ihrer Landsleute das Christenthum anzunehmen wünschten, und daß der König geneigt sei den Verkündigern desselben den Eingang in sein Land zu verstatten —, da fand es sich, daß Ansgarius[2]), welcher bereits in Jütland seine se-

---

[1]) Sowie Dr. Reuterdahl, in seiner „Geschichte der schwedischen Kirche" (I. 198—199), und aus den von ihm angegebenen Gründen, halte ich es für unwahrscheinlich, daß die Schweden durch eine förmliche Gesandtschaft christliche Lehrer vom Kaiser Ludwig verlangt hätten.

[2]) Münter, dessen dänische Reformationsgeschichte auch für die Reformationsgeschichte Schwedens von großem Gewicht ist, hat eine besondere Lebensbeschreibung über Ansgarius geliefert, ins Schwedische übersetzt unter dem Titel: „*Nordens förste Lärare Ansgarius, Erke-Biskop i Hamburg*". Diese Schrift, nebst der Hauptquelle selbst, „Vita Sancti Anscharii per S.

gensreiche Thätigkeit begonnen, auch die nöthige Kenntniß der däniſchen und mithin der ihr verwandten ſchwediſchen Sprache erworben hatte, der Aufforderung des gottesfürchtigen Kaiſers zum Wirken auch in Schweden ein williges Gehör leiſtete. Begleitet von Withmar, einem andern frommen Mönche, folgte er den Schweden nach ihrem Lande.

War auch Bonifacius, Deutſchlands Apoſtel, an kluger Berechnung und auſſerordentlichem Gelingen dem Ansgarius überlegen, ſo bleibt Dieſer doch Jenem vergleichbar, wenn man die Lauterkeit ſeiner Geſinnungen und die Gewiſſenhaftigkeit, womit er zu Werke ging, in Betracht nimmt. Sein Sehnen nach der Märtyrerkrone, welcher er lebenslänglich ſo ungeſtüm nachſtrebte, daß die Ruhe ſeiner letzten Tage dadurch zum Theil getrübt wurde, ſeine durch Erſcheinungen und Traumgeſichte, welche er für prophetiſche Offenbarungen annahm, aufgeregte Einbildungskraft, Beides beſtärkte ihn dergeſtalt in ſeinem Entſchluſſe, daß weder Bitten noch Scherz ihn von der Ausführung abzubringen vermochte. Wenngleich eine ſpätere Zeit mit Recht, als Mängel des Ansgarius, unzulängliche Gelehrſamkeit, unklare Religionsbegriffe, übertriebenen Glauben an die Auctorität des Papſtes bezeichnet hat; er beſaß doch, was für ihn und die nordiſchen Völker in jenen Zeiten von unendlich höherem Gewicht war: Reinheit der Sitten, Demuth und Einfalt des Gemüths, große Unerſchrockenheit und Ausdauer, für die Sache Chriſti alles zu erdulden und zu entbehren. Auf der Ueberfahrt nach Schweden ward Ansgarius von Seeräubern ausgeplündert, alles deſſen was er mitbrachte beraubt, unter anderm ſeiner Bücher, 40 an der Zahl (eine für jene Zeit ungewöhnliche Anzahl, die einigen Verdacht der Uebertreibung erregt), auch der Geſchenke weltlicher Fürſten an die Mächtigen des Volks (Mittel, wodurch er bei den Großen leichtern Eingang gewinnen ſollte). Doch hatte er die Freude, von ſeinem treuen Wirken das Ergebniß zu ſehen, daß die Wahrheit der chriſtlichen Religion durch ihre eigene göttliche Kraft größere und zuverläſſigere Fortſchritte machte, als es der Gewaltigen Machtwort hätte bewirken können.

Der Umfang und Gehalt der Wirkſamkeit Ansgars in Schweden, welches Land er zweimal beſuchte und wo er das erſte Mal anderthalb Jahr verweilte, erhellt ſchon aus Folgendem. Obgleich mehr als zwanzig Jahre zwiſchen ſeinem erſten und ſeinem ſpätern Aufenthalt daſelbſt, und zwar meiſtens nur am Hofe, verfloſſen; obgleich in der Zwiſchenzeit — ſo muß man wenigſtens nach dem Nimbertus ſchlieſſen — keine Lehrer durch das Land umhergeſandt wurden; obgleich die meiſten

---

Rembertum“ (zuletzt gedruckt in Scriptores rer. Svec. medii aevi, Tom. II.) iſt hier zu Grunde gelegt.

der ſpäter hier angelangten Prediger ſo kurze Zeit verweilten, daß ſie die Sprache nicht erlernen und noch weniger mit Gemüthsart oder Sitten des Volkes vertraut werden konnten; obgleich endlich ſogar eine Menge ſeltſamer Ceremonien die allgemeine Annahme der chriſtlichen Lehre verzögerten: ging Dieſe dennoch nicht unter, ſondern verbreitete unter dem Schutze der vorherrſchenden Duldſamkeit, welche die Heiden jener Zeit ſo vortheilhaft auszeichnet, ihr wohlthätiges Licht unter die kraftvollen und unverdorbenen Söhne des Nordens.

Uebrigens liegt die Geſchichte der erſten Verkündigung des Chriſtenthums in Schweden, ſowie der Zuſtand des Heidenthums zur Zeit derſelben, in (wie es ſcheint) unaufhellbarem Dunkel; in Folge des geringen Eifers der erſten Lehrer, ſich ſelbſt und ihre Nachfolger darüber zu unterrichten. Zwar hat Rimbertus, welcher ſelbſt Schweden beſuchte, das Verdienſt, uns eine umſtändliche Beſchreibung vom Lebenslaufe ſeines Lehrers und Vorgängers gegeben zu haben. Weit größer und dauernder aber wären ſeine Verdienſte um die ſchwediſche Kirchengeſchichte geweſen, wenn er, ſtatt einer Menge von Wunderwerken und Offenbarungen, uns belehrt hätte, in welcher Weiſe und unter welchen Hinderniſſen das Evangelium urſprünglich in Schweden verkündigt wurde. Soviel indeß geht aus ſeinem Berichte hervor: daß die erſten chriſtlichen Lehrer von den ſchwediſchen Königen unterſtützt wurden, ſchon ehe Letztere ſelbſt die Taufe angenommen hatten, und daß die neue Lehre unter Freiheit und Mäßigung Eingang fand; während die Sage von Olof Tryggvesſohn uns zeigt, daß man in Norwegen ganz anders zu Werke gegangen[3]). Die ruhige und ernſte Kraft des ſchwediſchen Odal-Bauers, im Bunde mit der frommen Umſicht der meiſten Könige, verhütete oder vernichtete die Verſuche, wenn ſolche jemals gemacht wurden, die chriſtliche Lehre auf einem andern Wege als dem der Ueberzeugung zu verbreiten.

So wie dieſe Lehre von den im 9. und 10. Jahrhundert herübergekommenen Verkündigern in Schweden gepredigt wurde, war ſie von ihrer urſprünglichen Reinheit und erhabenen Einfalt weit entfernt. Schon Ansgarius, da er ſelbſt in den Grundſätzen der römiſchen Kirche auferzogen war, konnte nichts anderes beabſichtigen als die Einrichtung der ſchwediſchen Kirche nach dem römiſchen Muſterbilde. Daher beſtand auch hier der Gottesdienſt zum größten Theile in der latei-

---

[3]) *Olaf Tryggvessons Saga*, Cap. 59. 76. 83—85. 87. u. m. a. in „*Snorre Sturlesons norske Kongers Sagaer oversatte af Jacob Aall*. Christiania 1838"; eine Arbeit, worauf die norwegiſche Literatur ſtolz ſein kann.

nischen Messe und den Gesängen nach der Weise, wie Gregorius I. und Carl der Große denselben in Frankreich und Deutschland geordnet hatten. Wie wenig die Bibel bekannt war, erhellt daraus: daß es als ein sonderliches Verdienst des zwölften Bischofs von Skara, Bengt Godhe, angeführt werden konnte, daß er, beinahe 200 Jahre nach der Stiftung des Bisthums, dieses heilige Buch aus England gekauft und der Marienkirche zu Skara geschenkt habe[4]). — In der neubegründeten schwedischen Kirche ward die Hierarchie unmerklich, aber sicher ausgebildet; ihre Entstehung und Entwickelung ist überall, wo der Katholicismus herrschend geworden, wesentlich dieselbe gewesen. „Dasselbe enge Zusammenhalten des Klerus, dasselbe Subordinationssystem, derselbe langwierige Wettstreit zwischen Scepter und Krummstab um die Oberherrschaft, dieselben Religion und Sittlichkeit verunehrenden Mittel"; und dieses Alles in Verbindung mit dem gewöhnlichen, durch Legaten oder Nuntien und Ablaßkrämer ausgeführten, Finanzsystem des römischen Hofes, finden wir (nach dem Zeugnisse des gelehrten Münter) auch im Norden wieder. Nur der Schauplatz und die handelnden Personen waren verschieden; aber Charaktere, Intriguen und Auflösung des Schauspiels waren hier und in den Ländern jenseit der Ostsee einander gleich. Wenn auch Schweden seiner größern Entfernung von Rom, der Sinnesart seiner Bewohner und sogar seiner Armuth das Glück verdankte, derjenigen strengen und drückenden Abhängigkeit vom päpstlichen Stuhle, worin die südlichen Länder gehalten wurden, zu entgehen: so wusften doch immer die schwedischen Bischöfe, bald zu Mitgliedern des königlichen Rathes[5]) erhoben und von allen Abgaben für ihre großen, in allen Land-

---

[4]) Von *Bengt Godhe* siehe „*Vestgöta Lagen*" (das westgothische Gesetz), herausgegeben von Collin und Schlyter, IV. 16. und Bischof Brynolphs Reimchronik in *Er. Benzelii* fil., „Monumenta historica vetera Eccles. Sveogoth.", p. 74., womit zu vergleichen *Rhyzelii* „Episcoposcopia Sviogothica", p. 167.

[5]) Die erste Veranlassung zum Eintritt der Bischöfe in den Reichsrath gab das Bedürfniß schreibkundiger Männer, welche mit der Kenntniß der lateinischen Sprache wissenschaftliche Bildung überhaupt vereinigten. Da diese Eigenschaften in den ältesten Zeiten ausschließliches Besitzthum der Geistlichen waren, so mussten die Könige unter ihnen ihre Cancellarii auserſehen. Wer zuerst in Schweden diese Würde bekleidet habe, ist zweifelhaft. Colo, Bischof von Linköping, wird zwar als Kanzler des Königs Knut Erikson angegeben. Allein das in den „*Handlingar till Skandinaviens Historia*", IV. 7. (Urkunden zur Geschichte Skandinaviens) eingerückte Diplom, welches diese Angabe belegen sollte, ist bezweifelt worden; und derselbe Colo wird in einer andern zuverlässigeren Urkunde (ib. XVII. 6.) nur als Bischof genannt; weswegen man in Abrede stellen kann, ob er wirklich das Kanzleramt ver-

ſchaften des Reichs verbreiteten, Güter frei geſprochen, ihren Einfluß und ihre Reichthümer zu vermehren. Nicht lange, ſo machten ſie auch gemeine Sache mit jenen mächtigen adeligen Geſchlechtern, aus deren Mitte ſie öfters gewählt wurden.

Eine Darſtellung von der Entwickelung der Prieſtergewalt in Schweden, von der Kraft des Widerſtandes, den die katholiſche Geiſtlichkeit der Reformation entgegenzuſtellen hatte, kann hier nicht gegeben werden. Doch möge die Bemerkung hier Platz finden: daß die Theilnahme der ſchwediſchen Biſchöfe an dem verworrenen Treiben des Mittelalters mit gar zu finſtern Farben geſchildert worden. Zwar erfüllte, auch in Schweden, die untergeordnete Prieſterſchaft die Obliegenheiten des geiſtlichen Berufs am gewiſſenhafteſten. Aber die nämliche Zeit hat Prälaten aufzuweiſen, deren Vaterlandsliebe nicht minder als ihre Gelehrſamkeit und praktiſche Tüchtigkeit auch unſerer Zeit zur Nacheiferung anempfohlen werden können. Oder hat nicht ein Magnus Olofſon Tawaſt[6]) durch ſeine Wirkſamkeit als Biſchof und ſeine Verdienſte um König und Vaterland, die Geſänge, womit die dankbaren Bewohner Finnlands ſein Andenken noch lange erhielten, vollkommen gerechtfertigt? Verdient nicht der gelaſſene, gute Biſchof Thomas[7]), welcher in unvergeßlichen Verſen Engelbrecht und „die ſchwediſche Frei-

---

ſehen hat. Daß aber Carl, Biſchof von Linköping, unter Johann I. Kanzler geweſen, und daß Bengt den Unge (B. der Jüngere) von Skara unter Erik XI. zugleich Rathsherr geweſen, kann mit Diplomen nachgewieſen werden. Siehe *Liljegren's* „Diplomatarium Svecanum". Vol. I. No. 163. 165. 181. 183. 216. Mehre Biſchöfe folgten bald Dieſem in der Rathsherrnwürde. Und wiewol das „*Medellag*" vom Jahre 1347 und das Landesgeſetz Chriſtopher's beſtimmten, daß der Erzbiſchof allein kraft ſeines Amtes im Rathe ſitzen ſollte, wurden auch bald die übrigen Biſchöfe aufgenommen; ſodaß im Jahr 1371 der Erzbiſchof und 6 Biſchöfe zugleich mit 12 Rittern und Knappen den Reichsrath bildeten. Dieſes iſt von mir weiter ausgeführt in einer akademiſchen Abhandlung: „De origine, numero et conciliis Senatus Svecani antiquis temporibus observationes. Upsaliae 1833."

[6]) Magnus Olofſon Tawaſt, geb. 1357. wurde Biſchof von Åbo nach Gregorius Balk, der am 29. Juni 1412 geſtorben war. Selbſt legte er ſein Amt nieder im Jahr 1450, und „erloſch wie ein Licht" den 9. März 1452, in ſeinem 95. Lebensjahre. *Rhyzelius*, l. c. p. 334—336.

[7]) Thomas, Biſchof von Strengnäs 1430—1443. Seine Geſänge auf Engelbrecht, die ſchwediſche Freiheit und Erik Puke, und ſein Warnungsbrief an Carl Knutſon (mitgetheilt in Script. Rer. Svec. medii aevi. Tom. II. 2. p. 161—168.) ſind geeignet, den Namen des edlen Vaterlandsfreundes auf die ſpäteſte Nachwelt hinüberzubringen.

heit" besungen hat, oder ein Conrad Roggo[8]), ausgezeichnet ebenso durch gründliche Gelehrsamkeit wie durch nützliche Thätigkeit, in allen Zeiten hoch geschätzt zu werden? Und wer jeden Mann nach den Ansichten, die zu seiner Zeit vorherrschend waren, aufzufassen und zu würdigen sucht, muß der nicht den gebieterisch auftretenden, umsichtigen, aber seinem Vaterlande und seiner Ueberzeugung mit gleicher Wärme ergebenen Bischof Hans Brask in einem vortheilhaftern Lichte erblicken, als worein der Parteigeist seiner Zeitgenossen oder sogar der Kleinsinn unserer Zeiten sein Andenken haben stellen wollen? Eine wahrheitliebende und unbefangene Nachwelt, auf deren Ausspruch Brask selbst sich berufen hat, wird nicht in Abrede stellen: daß dieser Mann, welcher auch in weltlichen Sachen der Erfahrenste und Scharfsichtigste seiner Zeit war, welchem Gustav Wasa mehr als einen guten Rath und das Reich verschiedene wichtige Entwürfe und Einrichtungen verdankte[9]), doch wol ein besseres Schicksal verdient hätte als jenes, seinem geleisteten Eide und den ihm vom Jus canonicum auferlegten Pflichten nur dadurch treu bleiben zu können, daß er gegen den in den dankbaren Herzen seines Volkes ewig lebenden Gustav Wasa auftrat, als Vertheidiger eines verdorbenen Katholicismus, als welcher Brask am öftersten erwähnt wird. — Ich habe einen Namen genannt, der im Folgenden häufig wiederkehren wird; denn zur Zeit der Reformation war es Brask, der unter Allen am kräftigsten die Sache des Katholicismus im schwedischen Lande aufrecht hielt. Sein Briefwechsel ertheilt über die ersten Fortschritte der Kirchenverbesserung mehrere Aufschlüsse, die um so schätzba-

---

[8]) *Conrad Roggo*, Doctor Decretorum et utriusque juris in Perugia, Bischof von Strengnäs 1480—1501. Von seinem Amtseifer findet man noch in Strengnäs mehrere Denkmäler. Das „Breviarium Strengenense", auf seine Veranstaltung 1495 zu Stockholm gedruckt, ist zuletzt von Schröder (Incunabula artis typographicae in Suecia, p. 11.) beschrieben worden.

[9]) Der Briefwechsel des Bischofs Brask, — gedruckt in „*Linköpings Bibliotheks Handlingar*". I. 141—207. II. 178—224.; und in „*Handlingar rörande Skandinaviens Historia*". XIII. 17—134. XIV. 25—95. XV. 4—50 XVI. 7—127. XVII. 67—224. XVIII. 211—345. — enthält davon unläugbare Beweise. Unter mehrern hierher gehörigen Briefen erwähnen wir nur diejenigen an den Canonicus Petrus Benedicti vom 3. Sept. 1524. (*Skandinav. Handl.* XIII. 112.); an die Einwohner von Lödöse, vom 1. Juli 1526 (l. c. XV. 23.); und an Thure Jönson, vom 16. Juli d. J. (l. c. XV. 29.). Der Eifer des Bischofs für die Vortheile des Landes bei Unterhandlungen mit Holländern, Dänen, Deutschen, Russen und Andern ist aus seinem Briefwechsel mit dem Könige zu ersehen. Letzterer befolgte oft, zum Besten des Reichs und seiner selbst, die von Brask in wichtigen Fragen geäusserten Meinungen.

rer sind, da man von dieser gewichtvollen Begebenheit sonst nur sehr spärliche und mangelhafte Nachrichten hat. Das Gedächtniß des großen Königs, als dessen Gegner Brask erscheint, kann dadurch um so weniger gefährdet werden, als der Vergleich vielmehr eine noch hellere Lichtseite desselben hervorhebt. Denn Jeder sieht ein, wieviel Geist, Kraft und Festigkeit dazu gehörte, um sein Unternehmen durchzuführen, im Kampfe mit einem Prälaten von so ausgezeichneten Eigenschaften, welcher noch dazu von einer reichen und mächtigen Geistlichkeit, sowie von dem gegen alle Neuerungen in dem Glauben der Väter abgeneigten gemeinen Volke unterstützt war.

Durch Kaufleute, welche mit ihren Handelswaaren zugleich die Schriften Luthers aussandten und verbreiteten[10]), durch fremde Soldaten und in Deutschland gebildete junge Schweden, war die lutherische Lehre, wenigstens dem Namen nach, in Schweden schon bekannt geworden, als Olaus und Laurentius Petri im Jahre 1519 aus Wittenberg ins Vaterland zurückkehrten. Die erste von einem Schweden ertheilte Nachricht über den Anfang der lutherischen Reformation, die ich bis jetzt habe entdecken können, ist von Petrus Magni, später Bischof zu Westerås, welcher am 30. Sept. 1518 aus Rom schreibt; „In diesem Jahre hat ein Doctor von dem Orden des heiligen Augustinus in Deutschland auf einer Hochschule, die „Wittenborg" heisst, viele Conclusiones wider den Ablaß verfasst und weit umher, auch hierher an den Papst versandt; und hätte der Papst ihn hier, er würde ihm das Maul verbrennen; allein er hat Einige, die ihm den Rücken frei halten. Ein anderer Doctor hier zu Rom [Sylvester Prierias] hat, auf den Befehl des Papstes, eine Antwort geschrieben; wo aber der den Knoten lösen wollte, hat er ihn fester verschlungen. Ich übersende Euch die ganze Materie mit diesem Brief. Ich habe gelesen, wie der Ablaß zuerst entstand, und finde den Boden ziemlich locker; die „penitentia" hingegen, das ist der sicherste Weg, darauf will ich sterben"[11]). — Die ersten Schritte der lutherischen Lehre in Schweden, das Predigen des Olaus Petri auf Gottland wider Antonellus, Bruder des Ablaßkrämers

---

[10]) Hans Mikkelsen's in Leipzig 1524 gedruckte Uebersetzung vom Neuen Testament wurde wahrscheinlich auf diese Weise aus Antwerpen nach Dänemark gebracht. Ueber dieselbe: *Münter's Danske Reform. Hist.* I. 406—428.

[11]) *v. Troil, Skrifter och Handl. till Upplysning, i Svenska Kyrko- och Reform. Historien.* (Schriften und Urkunden zur Beleuchtung der Schwedischen Kirchen- und Ref.-Geschichte). V. 335.

Archimbold, ſcheinen lange einer rügenden Aufmerkſamkeit entgangen zu ſein. Dieſes iſt auch um ſo weniger befremdend, da das Reich in den Bann erklärt war, welches, wenngleich die Vollziehung nicht ſo ſtreng genommen wurde, dennoch große Beſtürzung erregte, und da die Biſchöfe wie die übrigen Großen, nach dem Tode Sten Sture's, mehr mit der Politik und ihren Privatangelegenheiten beſchäftigt als für die Religion beſorgt waren. Die Fortſchritte Chriſtierns, die Gräuel des ſtockholmer Blutbades, das Auftreten Guſtav Waſa's in Dalekarlien und der Befreiungskrieg, welcher ſich mit reiſſender Gewalt über das ganze Land verbreitete, — ſolches Alles feſſelte jetzt die allgemeine Aufmerkſamkeit in dem Grade, daß Olaus Petri ſein Predigen zu Strengnäs ungeſtört fortſetzen, und die Prieſter mit den Vorleſungen ſeines großen Lehrers über die heilige Schrift und mit den übrigen gedruckten Arbeiten deſſelben bekannt machen konnte[12]). — Daß Olaus Petri ſo gefahrlos fortwirken durfte, verdankte er auch zum Theil dem Laurentius Andreae. Dieſer war nach dem Tode des Biſchofs Matths Gregerſon der bedeutendſte Mann in der Diöceſe; mit großem Verſtande und ſchneller Urtheilskraft begabt, zugleich durch Reiſen und Studien auf fremden Univerſitäten gründlich gebildet. Und er bewährte ſich bald als kräftigen Freund der gereinigten Lehre[13]).

Indeſſen konnte die thätige Theilnahme des Biſchofs Braſk an den großen politiſchen Ereigniſſen, die jetzt in ſeinem Vaterlande vorgingen, ihn um ſo weniger verhindern auf das Eindringen der Reformation auch in Schweden Acht zu geben, als er ſchon der Entſtehung derſelben in Deutſchland mit ſeiner Aufmerkſamkeit gefolgt war[14]). Daß er das

---

[12]) — — „vor ſechsundvierzig Jahren" (alſo ſchon 1520) „und dann eine geraume Zeit hindurch wurde Gottes Wort von meinem ſel. Bruder M. Olof Petri und Andern verkündet", ſchreibt Laurentius Petri im Jahre 1566 in ſeinem Buche „*Om Kyrkio Stadgar och Ceremonier*" (von kirchlichen Statuten und Ceremonien). Wittenberg 1587.

[13]) Die Behauptung, daß Laurentius Andreae den Olaus Petri unterſtützt hätte, um durch Dieſen leichter ein Bisthum zu erhalten, widerlegt ſich ſelbſt. Siehe „Schweden und ſeine Stellung zum heiligen Stuhl von Auguſtin Theiner". I. 186. Trotz dem auffallenden Parteigeiſte dieſer Schrift, würde der Geſchichtforſcher für die geleiſtete Bearbeitung dankbar ſein, wenn die Angaben mit mehr Genauigkeit belegt wären. Hingegen das „Urkundenbuch" im Zweiten Theil, ein wahrer Gewinn für unſere Geſchichte, vergütet viele (auch abſichtliche) Schwächen.

[14]) An den Electus von Skara ſchreibt Braſk den 25. Febr. 1523: — hiis diebus ex alemania cepimus heresim luteranam factam remissiorem ac ejus fautores explorare latibula." *Skand. Handl.* XVII. 78.

Obſiegen dieſer Lehre befürchtet habe, erſieht man aus dem täglich geſteigerten Eifer, womit er derſelben entgegenarbeitete. In einem Briefe vom 5. März 1523 an Mr. Johannes, der ſich damals am römiſchen Hofe aufhielt, ſchildert er die Stellung der ſchwediſchen Kirche als beunruhigend. Er bemerkt unter anderem: daß die Mehrzahl ihrer Häupter weggerafft ſei, die Biſchöfe von Skara und Strengnäs durch das ſtockholmer Blutbad, der Biſchof Otto von Weſterås während der langwierigen Belagerung der Hauptſtadt, und Arvid Kurk von Åbo, der auf der Reiſe nach Schweden umgekommen war. Unter den zwei Ueberlebenden ſchwebe der hochbejahrte Ingemar zu Werið jeden Tag in Gefahr von den Dänen eingefangen zu werden, und er ſelbſt ſei durch häufige Krankheitszufälle verhindert den Bedürfniſſen der übrigen Kirchenſprengel ſo, wie er wünſche, zu begegnen[15]). Unter dem 7. Mai d. J. berichtet er dem Johann Saſſe: daß Jemand zu Strengnäs (der Name iſt nicht ausgeſchrieben) durch ſeine Predigten ein Aergerniß gebe; und daß durch den lutheriſchen Sauerteig eine Spaltung herbeigeführt werde, die um ſo bedenklicher wäre, da kein Prälat an dieſem Orte ſei, der dieſelbe verhindern könnte[16]). Am 12. Juli ſchreibt er an den Electus zu Skara: es ſei ihm von dem Capitel zu Upſala angezeigt worden, daß Olaus Petri in Strengnäs ſich gegen die Lehren der katholiſchen Kirche aufgelehnt habe; weßhalb eine Unterſuchung gegen ihn, als ketzeriſcher Irrthümer verdächtig, eingeleitet, und in allen Bisthümern inquirirt werden müſſe, um die Ketzerei gänzlich zu unterdrücken[17]). Drei Tage ſpäter überſendet er an Johannes Magnus die allgemein bekannten Artikel des Olaus Petri nebſt ihrer Widerlegung von dem Doctor Nils[18]). Er räth

---

[15]) Der ganze Brief muß geleſen werden (l. c. XVII. 84—88.).

[16]) — — „Item quia Strengenenses per quendam in sermonibus ad populum adhuc procurantur scandala et scismata in populo per fermentationem Lutherianam quod deo teste satis dolemus nullo suo prelato ibidem desuper vigilante.“ — *Skand. Handl.* XVII. 118.

[17]) — „demum hiis immediatioribus diebus cepimus scripta quorundam in capitulo upsaliensi quam periculose pullulare incipit heresis illa Lutherana per quendam magistrum Olauum in ecclesia Strengenensi presertim contra decreta sancte Romane ecclesie ac ecclesiasticam libertatem ad effectum ut status moderne ecclesie reducatur ad mendicitatem et statum ecclesie primitive que cum in primis diu elegerit in paupertate vivere, contradictionis tamen per hoc non effecta est immunis“ etc. l. c. XVII. 143.

[18]) Isti sunt errores Magistri Olai, discipuli Martini Lutheri quos ut asseritur dixerat successive in Sermonibus suis de ambone. l. c. XVII. 135—141.

dem Legaten an, Olaus Petri vor ein aus den Domcapitulares und andern dem römischen Stuhle unerschütterlich ergebenen Personen bestehendes Gericht zu citiren; und ersucht ihn zugleich, beim Könige auf die Bestätigung der priesterlichen Privilegien und auf die Zusage, daß die Kirche nicht weiter mit ausserordentlichen Auflagen belastet werde, zu dringen [19]). Nach Verlauf von noch fünf Tagen, am 20. Juli, schickt er den Klosterbrüdern zu Wadstena die erwähnten Artikel des Olaus Petri, nebst einer Abhandlung über die Irrlehren der Russen, und verspricht ihnen ehestens das Buch senden zu wollen, welches Heinrich VIII. von England gegen Luther verfasst hatte [20]). — Aus den Ausdrücken in diesem Briefe hat man folgern wollen, daß Brask die Lehre Luthers für einerlei mit der griechischen gehalten habe; eine unhaltbare Meinung, da ein Mann, welcher, wie Brask, sich auch die unerheblichsten Streitschriften verschaffte [21]), doch wol soviel Einsicht und Unterscheidungsfähigkeit besitzen musste, daß er die Divergenzen dieser beiden Lehrgebäude auffassen konnte. Haltbarer wäre allerdings die Deutung, daß Brask das Ansehn der lutherischen Lehre in den Augen der Schweden hätte schmälern wollen, indem er dieselbe als den Russen angehörend darstellte; welche, durch ihre grausam verheerenden Streifzüge in Finnland, sich verhasst gemacht hatten. Dem sei aber wie ihm wolle; da man keine Stelle gefunden hat, wo Brask die beiden Systeme für identisch erklärt hätte, da er in diesem und andern Briefen einen Unterschied macht zwischen der „schismatischen" Lehre der Russen und andern ketzerischen Irrthümern („haeresis"), muß ich, nach nochmaliger Durchsicht der fraglichen Urkunden, die Meinung aussprechen, daß diese Anschuldigung einer spätern Zeit gegen Brask auf sehr seichten Gründen beruht [22]); gleichwie man ohne Zweifel die bekannte

---

[19]) l. c. XVII. 145. — [20]) l. c. XVII. 158.

[21]) Brask schreibt den 26. März 1525 unter anderm an Olaus Magnus: — Insuper deprehendimus evigilasse nonnullos doctos viros catholice fidei et cristiane religionis propugnatores qui non solum ipsum Martinum non verentur sed et ejus expetunt in arena congressum quorum scripta vobis ut speramus satis communia libenter videremus. Presertim Johannis fabrj Ac Johannis coclej Gasparj Sasgerij ac Reverendi patris domini Andree Cricii episcopi premisliensis ac aliorum siqui sint": l. c. XVIII. 271.

[22]) Die Ausdrücke des fraglichen Briefes lauten wie folgt: Mittimus vobis — — — — tractatulum quendam de erroribus rutenorum vt eo lecto tanto magis elucescat vbi heresis. ista luteriana sua iaceat fundamenta et ut eius error ac ipsorum rutenorum tanto facilius reprimatur pro honesta et deuota deductione temporis suademus in eo contenta legenda etc.: l. c. XVII. 151. In seinem Briefe vom 18. Juli 1523 an

Aeusserung über den Apostel Paulus in einem ganz andern Sinne genommen hat, als worin Brask dieselbe verstanden wissen wollte [23]).

Johannes Magnus hingegen, ein Mann von großer Gelehrsamkeit und warmer Vaterlandsliebe, wovon er mehrere Proben gegeben hat, aber eitel und ausserdem mehr beredt als kraftvoll, war keineswegs fähig die in Schweden entstandene religiöse Unruhe zu beschwichtigen [24]), wozu er doch von seinem ehemaligen Lehrer Adrian VI. ausersehen war [25]). Daher, statt daß er Brask hätte unterstützen sollen, musste er sich bei ihm Raths erholen, und scheint ihn in mancher Hinsicht gefürchtet zu ha-

---

Adrian VI. bittet Brask den Papst, daß er Joh. Magnus zum Bischof von Åbo ernenne, „in faucibus quasi Rutenorum *scismaticorum* constitute“: l. c. XVII. 154. In einem andern vom 26. März 1524 schreibt er den Klosterbrüdern von Wadstena, daß Luther seine Waffen „ex aliis hereticis et Rutenis scismaticis“ geholt habe: l. c. XVII. 221. Das am Ostertage 1525 ausgefertigte Placat, das Predigen der lutherischen Lehre betreffend, erwähnt mit keinem Worte den griechischen Glauben: l. c. XVIII. 303. Die Aussage des Celsius („*Gustaf I. Historia*“, dritte Aufl. I. 202—203.) dürfte also wenig begründet sein. — Gustav I. macht selbst, in einem Briefe an den Papst, vom 10. Sept. 1523, einen bestimmten Unterschied zwischen den Anhängern Luthers und den schismatischen Russen; welche Letztern der König sich bemühen wolle zur katholischen Kirche zurückzubringen, sobald er, nach gehaltenen Ueberlegungen mit seinen Bischöfen, die Irrlehren der Ersteren beseitigt habe. Theiner l. c. II. Urkundenbuch S. 9.

[23]) „Besser wär's, daß Paulus wäre gebrannt, als daß er ist worden allen Menschen bekannt“: welche Worte nach der handschriftlichen Chronik des Rasmus Ludovici mehrmals angeführt worden. Diese Ausdrücke, wenn sie jemals geäussert wurden, sind wol zu betrachten als ein unbedachtes Wort, entschlüpft bei der Nachricht von dem Predigen der Lutheraner, wie sie auch *Strinnholm*, „*Svenska Folkets Historia under Konungarne af Wasa ätten*“ Geschichte des schwedischen Volks unter den Königen aus dem Hause Wasa) II. 447. gedeutet hat; indem er nicht, wie mehrere andere Verfasser, den Bischof Brask nach diesen Worten charakterisiren und beurtheilen will.

[24]) Freilich entwirft Theiner, l. c. I, 190. 191., eine ganz andere Schilderung von diesem Manne; allein die an den schwedischen Reichsrath gerichtete Vertheidigungsschrift des Joh. Magnus selbst, seine Briefe an Bischof Henrik und Andere in Lübeck, vom 23. März 1527, und an Clemens VII. vom 1. Juli d. J., beurkunden den großen Unterschied zwischen einem Brask und einem Joh. Magnus. Die erwähnten und noch andere Schreiben des Joh. Magnus sind eingetragen in „*Handlingar till Sverges Reform. och Kyrkohistoria under Konung Gustaf I.*“, herausgegeben von P. E. Thyselius, Band I. Nachtrag.

[25]) Der Brief Adrian's VI. an Brask, vom 11. März 1523, ist nach Theiner in den eben erwähnten Nachtrag aufgenommen. Brask's Antwort vom 18. Juli d. J., abgedruckt z. B. in *Skand. Handl.* XVII. 152.

ben. In der vom 1. Auguſt 1523 datirten Antwort auf das vorerwähnte Schreiben dieſes Biſchofs vom 15. Juli ſagt Johannes Magnus: er habe Alles ausgewirkt, was Braſk wünſchte; und der König ſei willens die lutheriſche Lehre zu unterdrücken, jedoch ſo, daß der in der Kirche entſtandenen Spaltung glimpflich und gelaſſen, nicht aber auf eine tumultuariſche Weiſe begegnet würde. Im Falle, daß er (Joh. Magnus) nicht ſelbſt von Rom wiederkehrte, wolle er bewirken, daß die Leitung der kirchlichen Angelegenheiten in Schweden dem Biſchof Braſk anvertrauet würde, damit Dieſer alle Gefahr für die Lehre deſto leichter abwehren könne [26]). In einem beſondern Schreiben vom ſelbigen Tage an das Domcapitel zu Linköping wiederholt er die nämliche Verſicherung und erwähnt, daß man in Strengnäs verſprochen habe ſich aller neuen Lehren zu enthalten [27]). — Guſtav Waſa ſeinerſeits wollte zeigen, daß die Ernennung zu geiſtlichen Würden mehr vom Könige als von den Capiteln abhinge; und war zugleich überzeugt, daß ein Mann wie Joh. Magnus, der das über Guſtaf Trolle geſprochene Urtheil beſtätigt hatte, und der ſelbſt von niedriger Geburt und ohne ſonderlich mächtige Freunde war, auch als Haupt der ſchwediſchen Geiſtlichkeit, weder ihm noch dem Vaterlande gefährlich werden könne. Er wuſſte ſehr bald dieſen päpſtlichen Legaten ganz für ſich zu gewinnen, indem er ihn zur höchſten Würde der ſchwediſchen Kirche erheben ließ, nachdem Joh. Magnus ſchon vom Domcapitel zu Upſala dazu auserſehen worden [28]). Indeß machte die bekannte Viſitationsreiſe des Joh. Magnus und ſein Mangel an Ernſt und Fähigkeit, die Kirche zu reformiren, daß Guſtav anders geſinnt wurde. Seines Amtes entſetzt, begab ſich Johann Magnus im October 1526 nach Danzig [29]).

---

[26]) *Skand. Handl.* XVII. 157. — [27]) l. c. XVII. 162.

[28]) In einem Schreiben vom 5. Aug. 1523 beruft der König das Capitel von Upſala zu einer Zuſammenkunft in Stockholm mit dem „Doctor Jöns, unſers heil. Vaters des Papſtes Legaten"; ohne darin den Tag zu beſtimmen. Thyſelius, l. c. I. p. 2. Theiner ſagt (l. c. I. 205.): daß der König die Mitglieder des Upſala-Capitels berufen habe, ſich am 23. Nov. 1523 in der Hauptſtadt einzufinden; zugleich den verſammelten Domherren vorgeſchlagen habe, Johannes Magnus zum Erzbiſchof zu erwählen, wozu derſelbe ſchon zweimal in Upſala auserſehen worden. Theiner's Verſicherung (I. 206.), daß Johannes Magnus wider ſeinen Willen und nur gezwungen dieſes Amt angenommen, wollen wir dahin geſtellt ſein laſſen, und nur bemerken, daß die ſpätere Verfahrungsweiſe und viele Briefe des erwählten Erzbiſchofs in einem auffallenden Widerſpruche damit ſtehen.

[29]) Ein Bericht von der Gefangenſchaft des Johannes Magnus im Franciscanerkloſter zu Stockholm, von den mislungenen Verſuchen des Laurentius Andreae ihn zur Annahme der evangeliſchen Lehre zu bewegen, von

Soviel man aus der Stellung im Lande und aus den wenigen vorhandenen Urkunden abnehmen kann, ſtand Guſtav I. im Anfange ſeiner Regierung in gutem Verhältniſſe zum päpſtlichen Stuhl. Der oben erwähnte Legat des Papſtes, Johannes Magnus, wurde auf dem Wahlreichstage zu Strengnäs mit großer Ehrenbezeigung empfangen. Der Brief des Reichsrathes vom 12. Juni 1523 athmet Liebe zum päpſtlichen Stuhl und Geneigtheit, den Geſandten deſſelben nach Vermögen zu unterſtützen; zugleich aber äuſſert man den Wunſch, daß die ſchwediſche Kirche eingeborne Männer zu Biſchöfen erhalten möge, und ſolche, die mehr als Guſtav Trolle ſich des Friedens und der Eintracht befleiſſigten[30]). In dem Schreiben des Königs an den Papſt vom 10. Sept. 1523 zeigt ſich auch keine Spur einer Zuneigung zur lutheriſchen Lehre. Vielmehr verſpricht er: mit den Biſchöfen zu Rathe zu gehen, wie die Irrthümer, welche jetzt die chriſtliche Kirche beunruhigten, zu vernichten ſeien; auch die abtrünnigen Ruſſen und die Lappländer zum katholiſchen Bekenntniß bringen, und ſogar gegen die Türken einige Hülfe leiſten zu wollen. Nur bittet der König den Papſt: daß er ſolche Männer zu Biſchöfen verordne, „welche die Freiheit der Kirche ſo ſchützen, daß die Krone dabei nicht leiden möge"; und daß Joh. Magnus, in deſſen Fähigkeiten er ein vollkommenes Zutrauen ſetzte, beauftragt werde die ſchwediſche Kirche zu reformiren[31]). Mit dieſem ehrfurchtsvollen Schreiben, mit dem zu Strengnäs ſchon gegebenen Verſprechen, die Kirche bei ihren Freiheiten und Gerechtſamen zu ſchützen, mit der Beſtätigung der Privilegien des linköpingſchen Domſtifts, — iſt noch jenes Verbot von 1523, welches gegen die Einführung und Verbreitung der lutheriſchen Lehre gerichtet iſt, zuſammenzuſtellen[32]). Man hat aus guten Gründen behauptet, daß dieſes Verbot zwar aufgeſetzt, aber niemals ausgefertigt worden; und wenn eine Muthmaaßung erlaubt iſt, wäre vielleicht der Anlaß zum Unterbleiben der Ausfertigung darin zu ſuchen, daß der Papſt durch ein ſpäteres Schreiben den König drohend aufforderte, den verbannten und in Schweden verhaſſten Guſtav Trolle in ſeine erzbiſchöfliche Würde wieder einzuſetzen[33]): — eine Zumuthung, worüber Guſtav, in ſeiner Antwort

---

der Verſöhnung des Erzbiſchofs mit dem Könige und ſeiner bald darauf erfolgten Abreiſe nach Polen, bei Theiner, l. c. 229—234.

[30]) *Handl. till Sverges Reform. Historia;* Nachtrag S. 5.

[31]) Theiner, l. c. II. Urkundenbuch S. 8. Vergl. den Brief vom 14. Sept. d. J., l. c. S. 10. — [32]) *Skandivav. Handl.* XVII. 159.

[33]) Dieſe Bulle, welche vor Ende Septembers 1523 hier angelangt ſein ſoll, aufzufinden iſt mir nicht gelungen. Theiner, l. c. I. 201. behauptet,

an den Papſt vom 4. October, ſich äuſſert, daß er ſie nicht anders anſehen könne als für „einen vom heiligen Vater ergangenen Befehl, den Frieden, welchen das Vaterland und die Kirche unter harten und blutigen Kämpfen errungen habe, wieder zu ſtören oder ſogar zu vernichten.“ Der König ſagt ferner: „das Anſehn der heiligen römiſchen Kirche werde von ihm ſo hoch geſchätzt, daß er für daſſelbe Gut und Blut nicht ſparen möchte; dennoch ſei er aber entſchloſſen, die Vollſtreckung dieſes grauſamen Gebots, das ſein Reich mit ſo ſchwerem Verderben bedrohe, aus allen Kräften zu verhindern“ [34]). Eine kraftvolle und beſtimmte Sprache! wie man ſie erwarten darf von jenem großen Könige, deſſen Worte man doch einigermaaßen für das, was ſie enthalten, ſollte gelten laſſen; — ſich wohl bedenkend, ehe man, wie Theiner, mit der Behauptung herausrückt, daß Guſtav zu der Zeit Anhänglichkeit an eine Lehre geheuchelt habe, deren Irrungen er ſchon, wie man vermuthet hat, zu Lübeck hätte einſehen gelernt. Ein unparteiiſcher Beurtheiler wird wol eher vermuthen, daß andere Gedanken, nämlich auf die Errettung ſeiner Perſon und ſeines Vaterlandes, die ganze Aufmerkſamkeit des 24jährigen Flüchtlings während ſeines Aufenthalts in genannter Stadt in Anſpruch genommen hätten [35]).

Zwiſchen dem Könige und Braſk beſtand eine Zeitlang ein gutes und freundſchaftliches Verhältniß. Beide arbeiteten für das Wohl des Vaterlandes, deſſen Rettung von Guſtav ausgeführt wurde; wäh-

---

ſie ſei von Anhängern der lutheriſchen Lehre zuſammengeſetzt, um den König wider den päpſtlichen Stuhl einzunehmen.

[34]) Theiner, Urkundenbuch S. 13. Mit dieſem Schreiben iſt ein anderes an die Cardinäle, vom 1. Oct. 1523, zu vergleichen. Theiner, l. c. S. 11.

[35]) Die Angabe in *Baazius* „*Inventarium Ecclesiae Sveogothorum*,“ p. 150., daß Guſtav Waſa in Lübeck von Luther's Reformation gehört habe, iſt mehr als wahrſcheinlich; aber Tegel's Geſchichte Guſtavs I. S. 6, worauf er ſich beruft, ſagt nichts davon. Die von Baazius (S. 151—156) aufgeſtellten ſieben Beweiſe, daß Guſtav ſchon als Reichsverweſer entſchloſſen geweſen bei günſtiger Gelegenheit die Reformation in Schweden einzuführen, ſcheinen keinen Grund zu haben. Die ſchon von *Geijer, Svenska Folkets Historia* II. 49., angeführten Ausdrücke des Königs in einem Briefe an Luther, vom 16. Aug. 1540: „Wir ſeynd bald vom anfang vnſers Koniglichen Regementz, den wahren vnd laudtern Gotz wordt (ſo viel uns von Gott gnad vnd verſtand dartzue verliehen) anhengig geweſſen“ u. ſ. w. (*Spegel, Skriftelign Bewis til Biskops Chronikan.* Schriftliche Belege zur Biſchofs-Chronik, S. 85), mögen auch hier Platz finden, da ſie zeigen, daß Guſtav nicht vor, wol aber nach dem Reichstage zu Strengnäs 1523 den Grundſätzen der Reformation gehuldigt hat.

rend Braſk, welcher in dem Befreiungskriege einen Theil ſeiner Kriegsleute in den Dienſt des Königs gegeben und ſpäter, in einem Schreiben an Guſtaf Trolle in ungeſchminkten Worten ſeine Liebe zum Vaterlande und ſeinen Abſcheu vor dem Verräther[36]) ausgeſprochen, zugleich ſeinen Blick vorzüglich auf die Angelegenheiten der Kirche gerichtet hatte. — Dieſer Darſtellung zufolge und da das Befreiungswerk jetzt in vollem Gange war, glaube ich mit Grund annehmen zu können, daß im Jahre 1523 wenige oder keine Spuren eines Kampfes zwiſchen der Kirche und dem Könige vorhanden waren. Im Anfange des Jahres 1524 hingegen trifft man ſchon dergleichen an, und ſpäter werden ſie immer häufiger. Der Kanzler des Königs, Laurentius Andreae, hatte (wahrſcheinlich auf Befehl ſeines Herrn) in einem Briefe aus Örebro vom 20. Febr. 1524, den Kloſterbrüdern zu Wadſtena eine Weiſung gegeben, wie es mit den Schätzen der Kirche bewandt ſei, indem er ſie bedeutete, daß „die Kirchengelder Eigenthum des Volkes ſeien", und ihnen zugleich empfahl, „Alles zu prüfen und das Gute zu behalten; weshalb ſie Luthers Schriften ſtudiren und, wenn ſie könnten, widerlegen ſollten; welches Letztere er dennoch von ihnen nicht erwarten dürfe, da Luther ein zu gelehrter und aufgeklärter Mann ſei, als daß die Mönche von Wadſtena, die ſehr einfältig und unwiſſend wären, ihn mit Gründen überbieten könnten"[37]).

Jetzt muſſte Braſk, welcher glaubte, das lutheriſche Unweſen in Schweden wäre ſchon zu Ende[38]), ſich ernſtlich anſchicken dieſen Brief zur Widerlegung aufzunehmen. In einem Schreiben vom 26. März an die Kloſterbrüder von Wadſtena ſagt er: daß Luthers Gelehrſamkeit zuſammengebracht ſei aus andern ketzeriſchen Meinungen und aus denen der ſchismatiſchen Ruſſen, welche auf den Kirchenverſammlungen ſchon widerlegt und verurtheilt worden; daher die Brüder, ihrer Pflicht gemäß,

---

[36]) — — — „Quantaque ecclesia et capitulum upsalensis propter vos passi sunt incommoda nouit ille qui nihil ignorat etc. — — Suaderemus preterea ad solum deum habendum recursum qui dispensat hominum sortes pro sue deitatis arbitrio. Ad ulteriorem upsalensis ecclesie vel capituli vexationem non contendere vel queuis alia arduitate preventa que sine multorum ymmo etiam sine vestre vite periculo assequi non liceat. Et cum nobis et omnibus aliis regni incolis regni salus et periculum communiter obueniant Ita quod pro regni libertate et eius periculorum aversione vivere et mori statuimus Nobis scribendo sine aliis operam perditis et impensam" etc. Braſk an Guſtav Trolle den 18. Oct. 1523. *Skand. Handl.* XVII. 171.

[37]) l. c. XVII. 205.

[38]) Siehe den Brief an Doctor Nicolaus, vom 29. März 1521. l. c. XVII. 215.

beim Glauben der Kirche fest beharren müssten[39]). Und da Deutschland noch von irrigen Lehren erfüllt sei, verbietet er dem Prior zu Söderköping, zwei Mönche, von welchen der eine in seinen Predigten die lutherische Lehre begünstigt hatte, nach diesem Lande hinauszuschicken, bevor sie des Königs und seine Erlaubniß bekommen hätten[40]). Gleichzeitig mit der Ermahnung an die Geistlichkeit in Småland, für die Waffen des Königs gegen Gottland zu beten[41]), wurde ein Erlaß vom 26. Mai 1524 von allen Kanzeln im Kirchensprengel von Linköping abgelesen: „daß Niemand sich erkühnen sollte irgend eine Erdichtung oder Schrift oder falsche Lehre Luthers hier in diesem Kirchensprengel zu verkaufen, zu kaufen, oder unter das christlich gesinnte gemeine Volk zum Verderben der Seelen zu verbreiten, bevor nächstes Concilium über die falschen Lehren des genannten Martin Luthers gehalten worden und darüber entschieden hätte." Auch sollten „Bürgermeister und alle andere weltliche und geistliche Behörden, wenn Jemand durch zweier glaubwürdigen Zeugen Aussage überführt würde solche Irrthümer zu fördern, oder sonst dieser Verfügung zuwider handelte, ihm eine Sicherstellung auferlegen und auf seine Güter, bewegliche und unbewegliche, Beschlag legen, bis der König über die Sache entschieden habe"[42]).

Hieraus kann man abnehmen, daß Brask zu der Zeit noch nicht den Schutz des Königs für die Neuerungen befürchtete. Daß dieser schlaue Prälat einige Zuneigung zu denselben beim Könige geargwöhnt habe, ist möglich; in dem Falle aber hat er am räthlichsten gefunden, sich nichts merken zu lassen, sondern im Gegentheil den jungen Monarchen mit wiederholten Erinnerungen an seine Pflichten gegen die Kirche zu bestürmen. So, nachdem er das „allzugroße Anwachsen der lutherischen Partei" im Lande wahrgenommen hatte, und da er besorgt war, „es möchte hier in Schweden eine Ketzerei entstehen", schrieb er den 21. Mai an den König, der damals auf dem Kalmar-Zuge begriffen war, Folgendes: „Und, über alle geliebtester gnädigster Herr, bei der Huld und Treue, die ich Ew. Gnaden schuldig bin, wäre es mein Rath, daß Ew. Gnaden nicht verstatten möchten, daß irgend einige lutherische Bücher, wodurch in der heiligen christlichen Kirche viel Zerrüttung und Zwiespalt

---

[39]) l. c. XVII. 220.

[40]) Der Brief ist datirt den 6. Mai 1524. l. c. XVIII. 222.

[41]) Zu diesem Kriegeszuge, der ihn als Bischof von Linköping persönlich interessirte, sandte Brask dem Könige zu Hülfe 80 bewaffnete Männer, deren Unterhalt er selbst bestritt. Siehe den Brief vom 21. Mai 1524 an Thure Jönson. *Linköpings Bibliotheks Handlingar.* I. 161.

[42]) *Link. Bibl. Handl.* I. 166—167.

erzeugt wird, hier im Reiche gekauft oder verhandelt würden, noch daß Luthers Schüler eine Zuflucht unter Ew. Gnaden Schutze hätten, bevor durch das zu erwartende Concilium beſtimmt werde, was das Chriſtenthum zu thun und zu laſſen hat. Die Deutſchen haben unſerthalben keinen Glauben angenommen, und wir wollen um ihretwillen den unſrigen nicht verwerfen" u. ſ. w.[43]). — Hierauf erhielt er folgende unter dem 8. Juni ausgefertigte Antwort, die ebenſoſehr von einem ſichern Blick als von großmüthiger Gerechtigkeit zeuget: „Was die lutheriſchen Bücher betrifft, wovon Ihr ſchreibt, daß wir den Handel mit denſelben verbieten ſollen, ſo wiſſen wir nicht, wie wir das mit Grund thun können, da wir nicht gefunden haben, daß ſie von unparteiiſchen Richtern verurtheilt worden, ſondern nur von Luthers Gegnern, und zumal da hier Bücher eingeführt werden, die wider denſelben Luther geſchrieben ſind; weshalb es unſerm ſchwachen Verſtande vorkommt, als wäre es nützlich, daß ſowol das Eine als das Andere zum Vorſchein komme, damit Ihr und andere geſcheidte und gelehrte Männer daraus erſehen können, was Unrechtes begangen ſein mag, und dann ſchriftlich mit noch mehr Gründen dagegen hervortreten; welches dann dürfte zur Folge haben, daß jene Bücher verboten würden. Ihr ſchreibt ferner, daß einige Schüler Luthers bei uns Schutz und Zuflucht gefunden hätten; wir aber haben nicht vernommen, daß irgend Jemand wegen ſolcher Sache bei uns Zuflucht und Schutz geſucht hätte; jedoch, wenn dieſes der Fall ſein ſollte, ſo wiſſt Ihr wol ſelbſt, daß es uns obliegt, einen jeden unſerer Unterthanen vor Unglimpf zu ſchützen. Indeſſen, wenn ſich Einer unter unſerem Schutze befände, den Ihr oder ſonſt Jemand, in dieſen oder andern Sachen, mit Recht belangen wollen, ſo werdet Ihr nicht finden, daß wir ſolches zu verhindern ſuchen, dafern Ihr mit Namen bezeichnet wen Ihr meinet und ihn dann zur Rede ſtellet; kann er ſich nicht genügend vertheidigen, das mag ſeine Sorge ſein"[44]). — Dieſe Antwort mochte dem Biſchof Braſk um ſo weniger willkommen ſein, als er in einem vertraulichen Briefe vom 19. Juni d. J., vermuthlich abgeſandt ehe das Schreiben des Königs zu ſeiner Kenntniß gekommen war, an den ſchon genannten Petrus Magni, ſich folgendermaaßen ausdrückt: „Die lutheriſche Anſteckung würde, wie er befürchte, in Schweden bald den Gehorſam gegen die römiſche Kirche auflöſen, wenn nicht der König ein ſo warmer Freund von der chriſtlichen Religion wäre"[45]). Man weiß, daß Braſk mit dem Namen der „chriſt-

---

[43]) l. c. I. 163. — [44]) l. c. I. 169—170.

[45]) Braſks Worte ſind dieſe: „adeo quod nisi serenissimus dominus noster rex tantus cristiane religionis zelator existeret luteriana infectio ecclesiastici status conditionem preteritam ac romane ecclesie obedientiam ut veremur celeriter eneruaret." *Skandinav. Handl.* XVIII. 237. 238.

lichen Kirche" jene Kirchenverfassung bezeichnet, ausser welcher, auch in ihrer Erniedrigung, eine gewisse Partei noch heute zu behaupten wagt daß kein Heil zu hoffen sei.

Aus diesen und aus mehreren andern Briefen, die hier nicht aufgenommen werden können, geht indessen soviel mit Gewißheit hervor: daß die Religionskämpfe in Schweden vier oder fünf Jahre lang nur unter den sogenannten Gelehrten geführt wurden, deren eine kleine Zahl die lutherische Lehre einzuführen suchte; während die Machthabenden und Einflußreicheren zur Vertheidigung der katholischen Kirche auftraten, und der König seinerseits, durch die Einlagerungen, Besteuerungen („Silbersteuer") und andere Auflagen, womit er zu Zeiten die Klöster und die Geistlichen belästigte, im Anfange (wie es scheint) keine Religionsveränderung bezweckte, sondern diesen Ausweg nur ergriff, um das zur Befreiung des Landes bewaffnete gemeine Volk und eine verarmte Bürgerschaft mit dergleichen Lasten zu verschonen. — Bald aber begannen sowol die Bischöfe als auch, wie aus Brask's Briefwechsel zu ersehen ist, die evangelischen Lehrer den König um Hülfe und Vertheidigung anzugehen. Auch von katholischer Seite schob man die Streitfrage gleichsam unter seine Gerichtsbarkeit und Entscheidung. Vielleicht hatte er auch schon damals von Laurentius Andreae jene Sätze vernommen, welche in der Folge öfters ausgesprochen wurden: „daß eine Kirche nicht blos die Priester, sondern die ganze Menge der Gläubigen einschliesse; daß nicht im weltlichen Rathe, sondern im geistlichen Capitel der Sitz der Bischöfe und Prälaten sei; daß ihr Amt das Predigen und nicht das Regieren sei" u. dgl. mehr [46]). Seitdem fängt auch der König an, seine Meinungen in Religionssachen bestimmter auszusprechen, so wie er sie schon in dem oben angeführten Briefe aus Calmar mit eigenen Worten andeutet. Einige Zeit zuvor, oder um Ostern desselbigen Jahres, hatte jedoch Gustav, welcher es gern sah, daß die Zwistigkeiten unter seinen eigenen Augen ausgekämpft werden möchten, dem Olaus Petri, der bis dahin die Chorpriester zu Strengnäs unterrichtet hatte, einen erweiterten Wirkungskreis angewiesen, indem er ihm das Stadtsiegel von Stockholm in die Hände gab, und ihm gebot, nebst dem fügsameren Mr. Michael Langerben, der auch ein Schüler Luthers war, in der Hauptstadt als Prediger aufzutreten [47]); — ein Geschäft, welches früher den Domini-

---

[46]) Die Gedanken des Kanzlers Laurentius Andreae von der Geistlichkeit sind angeführt in („*Handlingar rörande Svenska Kyrkans och Läroverkens Historia*," Verhandlungen betreffend die Geschichte der Kirche und der Lehranstalten in Schweden), herausg. von P. E. Thyselius. II. S. 1—5.

[47]) Tegel, l. c. I. 98. 99. Im Anfange des Mai 1524 „wurde

kanern aufgetragen wurde, aus deren Mitte man sowol Inquisitoren als Ablaßkrämer zu ersehen pflegte. Laurentius Petri, welcher als Erzbischof die Kirchenverbesserung in Schweden fortsetzen und sichern sollte, war zu gleicher Zeit zum Professor der Theologie in Upsala ernannt worden, und wurde im Jahre 1527 Rector perpetuus der Universität[48]).

Brask, welcher einsah, daß das Uebel, wenn es einmal Wurzel gefasst hätte, nicht so leicht zu auszurotten wäre, brachte es endlich so weit, daß der schwache Johannes Magnus, welcher bis dahin an der ganzen Streitfrage sehr geringen oder gar keinen Antheil genommen hatte, sich entschloß, während der König auf der Zusammenkunft zu Malmö mit den Angelegenheiten des Reichs beschäftigt war, die Brüder Petri vor sein Tribunal zu laden. Als mit Diesen nichts anzufangen war, weder durch Drohungen noch durch glänzende Versprechungen, wurde auf ihre Ausschliessung aus der Gemeinschaft der katholischen Kirche erkannt; worauf Beide freimüthig den Schutz des Königs in Anspruch nahmen[49]).

Das Unwesen, welches kurz darnach, auch während Gustavs Abwesenheit, von einigen Wiedertäufern erregt worden, und welches die Hauptstadt in völligen Aufruhr setzte, wurde vom Könige gedämpft. Es war bei dieser Gelegenheit Gustav allein, der, wie Luther in Sachsen, das für Kirche und Staat gleich gefährliche Auftreten dieser Secte zu verhüten verstand, und schon jetzt zeigt er sich reif, zugleich der Oberpriester und König seines Volkes zu sein. Dadurch daß der „Vater des Vaterlandes" auch der geistliche Reformator seines Volkes wurde, und die Grundsätze der Kirchenverbesserung mit vorzüglicher Weisheit und Be-

---

Electus Strengenensis, welcher damals in Stockholm war, darum gebeten, den Secretarius der Stadt Meister Olof Petri aus Strengnäs zu entlassen." Die eigene Angabe des Olaus Petri in seinem „*Tenkie-boock*", siehe Troil, l. c. II. 261.

[48]) Man hat wenig Nachrichten über Laurentius Petri vor seiner Erwählung zum Erzbischof um die Zeit Johannis 1531; wenn aber sein Name bis auf diesen Zeitpunct von der Gelehrsamkeit, der Arbeitsamkeit und dem Ruhm seines ältern Bruders mehr als billig verdunkelt worden, hat er doch, — durch eine segensreiche Wirksamkeit als Schriftsteller, die, wie man allgemein annimmt, mit der Uebersetzung des Psalters begann und durch die vollständige Uebersetzung des alten Testaments und die Ausarbeitung einer solchen Kirchenordnung, wie die von 1571 ist, fortgesetzt wurde, um seines unermüdeten, ruhigen und festen Religionseifers und seiner übrigen großen Verdienste um die schwedische Kirche nicht zu gedenken — auf eine glänzende Weise die Wahl gerechtfertigt, welche ihm sogar vor Laurentius Andreae und Olaus Petri den Vorzug gab.

[49]) Strinnholm, l. c. II. 416.

hutſamkeit geltend zu machen wuſſte, erhielt die Reformation in Schweden, welches Land in der Folge in der Geſchichte des Proteſtantismus Epoche machen ſollte, eine mehr ſtufenweiſe und ſicher fortſchreitende Entwickelung; der Uebergang zu einem Beſſern wurde weniger ſchroff und auffallend. Auf ſeinen häufigen Reiſen durch das Land pflegte Guſtav Waſa, welcher, ganz ſo wie der deutſche Reformator ſelbſt, nicht anderes von Luther wiſſen wollte, als daß er uns geboten, „das Wort Gottes und das heilige Evangelium zu predigen“[50]), die benachbarten Landleute und Volksgemeinden zuſammenzurufen; wobei er ihnen mit männlicher Beredſamkeit den Nutzen ſchilderte, welchen das Hören und das Predigen des göttlichen Wortes ihnen bringen würde, und zugleich bezeugte, daß die vorzutragenden Lehren und Erklärungen keine Neuerung wären, ſondern derſelbe Gottesdienſt, welchen uns „Gott und ſeine heiligen Apoſtel gelehrt und unſere Vorältern gehalten hätten“. Wo er nicht ſelbſt erſcheinen konnte, da ſandte er Boten hin, mit Briefen[51]) und derſelben mündlichen Verſicherung: daß er keine neue Lehre, ſondern nur die alte und wahre einführen wolle. Daß der König mit der „alten Lehre“ den evangeliſchen, in Gottes Wort begründeten Glauben bezeichnen wollte, braucht hier nicht erinnert zu werden; der gemeine Mann aber, welcher darunter den päpſtlichen Gottesdienſt verſtand, der von jeher gelehrt worden war, wurde durch dieſe freilich wahre, aber doch nicht die ganze Wahrheit enthaltende Erklärung zufriedengeſtellt. Dies umſomehr, da der König, welcher von Zeit zu Zeit nach Wittenberg ſchickte, um ſich über das Weſen und die Beſchaffenheit der evangeliſchen Lehre näher zu erkundigen, den proteſtantiſchen Predigern vorſchreiben ließ: daß ſie einen unbeſcholtenen Wandel führen, und von den Heiligen und den guten Werken nicht ſpöttiſch reden ſollten, „indem das Andenken der Erſteren ohne Anbeten in Ehren gehalten werden könne, und die Letztern geübt werden müſſten, als begründet in der Liebe, welche in Gottes Wort geprieſen und anempfohlen wird“. Mittels einer ſo umſichtigen und überhaupt preiswürdigen Verfahrungsweiſe wurde das evangeliſche Licht immer weiter ausgebreitet, und die päpſtliche Finſterniß nahm ab, ehe das gemeine Volk noch wahrnehmen konnte, daß eine Veränderung eingetreten ſei.

Die vor dem Capitel zu Upſala am zweiten Weihnachtstage 1524 in Gegenwart des Königs und mehrerer Rathsherren zwiſchen Olaus Petri und dem Dompropſt von Upſala Dr. Peder Galle angeſtellte

---

[50]) Antwort des Königs auf die Vorſtellungen der Dalekarlier: Upſala den 14. Mai 1527. *Handl. till Sverges Reform. och Kyrko-Historia.* I. 66.

[51]) Guſtav's Brief vom 26. Mai 1526 an die Bewohner Helſinglands wegen des neuen Glaubens und der Lehre Luthers. Ebendaſelbſt I. 33.

Disputation [52]), — ein Streit, der nachher zwiſchen den nämlichen Perſonen ſowol ſchriftlich als mündlich fortgeſetzt wurde [53]), — konnte nicht anders als zum Vortheil der proteſtantiſchen Lehre ausfallen; ſie veranlaſſte unter den Gebildeten eine freie Prüfung der kirchlichen Lehren, ſowie ſie der ächte Proteſtantismus nie gefürchtet hat noch fürchten darf. Braſk, welcher auf dem Standpuncte des Katholicismus mit Recht erkannte, wie gefährlich jede ſolche Prüfung ſei, hielt dieſes dem Johannes Magnus vor. „Ihre Glaubensſätze," ſagte er, „hätte man niemals einer Prüfung und Entſcheidung unterwerfen ſollen; der Erzbiſchof könne ſo etwas vor dem heiligen Vater nimmermehr rechtfertigen."

Das Jahr 1525 war noch weniger als das nächſtvorhergehende geeignet, die Beſorgniſſe der Katholiken in Schweden zu entfernen. Im Anfange deſſelben ſchloß Olaus Petri zu Stockholm, in Abweſenheit des Königs und ohne ſein Vorwiſſen, eine Heirath [54]). Braſk ſäumte

---

[52]) Ueber die Disputation zu Upſala ſiehe Tegel, l. c. I. 100, 101, wo die Streitfragen folgendermaaßen angegeben werden: „Von der Rechtfertigkeit des Menſchen, von ſeiner freien Willkür, von dem Erlaß der Sünden, von der Anrufung und Verehrung der Heiligen, vom Fegfeuer, von der Todtenfeier, von den Winkelverſammlungen (Wrâmeſſor), von den guten Werken und deren Verdienſtlichkeit, von dem Ablaß und den Ablaßbriefen des Papſtes und der Mönche, von den Sacramenten, von den Menſchenſatzungen, vom Kirchenbann, von den Pilgerfahrten nach Rom und anderwärts."

[53]) Die Antwort des Olaus Petri auf zwölf Fragen, die evangeliſche Lehre und die der Papiſten betreffend, gegeben am 14. Mai 1527 wider den Doctor Pedher Galle, findet man in v. Troil's Handl. I. 3—145. Die vom Könige aufgeſtellten Fragen waren anfangs nur zehn. Dies erhellt aus dem Briefe ſowol Guſtav's an Pedher Galle, vom 4. Dec. 1526, womit er die überſandten Artikel begleitete (*Handl. till Sverges Reform. Hist. I*, 46—48.); als aus der Schrift des Paulus Eliä v. J. 1527: „*nogre Christelige suar till the spörsmaall som Koning Gostaff till Sueriges Rijge lodt wdgaa till sitt gantscke klerekerij*" (Einige chriſtliche Antworten auf die Fragen, welche der König Guſtav von Schweden an die geſammte Geiſtlichkeit ſeines Reichs hat ergehen laſſen), — in welcher Schrift, ſowie in der Reichs-Regiſtratur, der achte Punct vom Kloſterleben und der neunte vom heiligen Abendmahl nicht vorkommen.

[54]) — „wir verſichern bei Gott, daß wir von dieſer Heirath nichts wuſſten, ehe ſie vollbracht war; denn wir waren zu der Zeit in Upſala. Der König an Braſk, *Linköp. Bibl. Handl. I*, 182. — „in absentia domini regis factum fuit ac ipso penitus ignorante," ſchreibt Braſk den 26. März 1525 an Olaus Magnus von der Verheirathung des Olaus Petri. *Skand. Handl. XVIII*, 274. Die Angaben des Celſius, l. c. I. 290, und anderer Verfaſſer ſind inſofern zu berichtigen.

nicht dem Erzbischofe vorzustellen, welches Aergerniß diese Frevelthat in der ganzen abendländischen Kirche erregen würde. Und an den König schrieb er: „eine solche Verbindung kann nicht eine ehrliche genannt werden, sondern Mr. Olof ist wegen derselben durch das Gesetz in Bann gethan;" weshalb er den König bittet, er möchte um Gottes willen der Sache abhelfen, wie es einem christlichen Fürsten gebühre [55]). Die Antwort des Königs blieb nicht aus; sie lautet so: „Ihr schreibt, daß Olaus Petri wegen dieser That im Bann der Kirche sei. Unserem schwachen Verstande will es doch nicht einleuchten, daß man wegen des Heirathens, welches Gott nicht verboten hat, in den Bann der Kirche geräth, indeß wegen mehrerer unter Euch Geistlichen begangenen Schandthaten (welche hergezählt werden), die Gott verboten hat, der Bannspruch, nach dem Gesetze des Papstes, nicht erfolgt; welches, sowie mehr dergleichen, wie wir gehört haben, im Auslande vielen Anstoß gibt. Und da wir erfahren, daß jetzt im Auslande viele solche Heirathen vor sich gehen, vermuthen wir, daß auch hier mit der Zeit ausgemacht werde, was in diesem Stücke erlaubt oder unerlaubt sei; wodurch wir auch hier im Lande einigermaaßen mögen zurechtgewiesen werden [56])." Die besondere Antwort des Olaus Petri, welche, wie Brask erachtet, „mit viel Worten und wenig Gründen" [57]) abgefasst sei, wurde nachmals weiter ausgeführt in einer im Jahr 1528 gedruckten Schrift, benannt: „Eine kleine Unterweisung über die Ehe, wem sie erlaubt sei oder nicht" [58]).

Gustav Wasa, der immer „weiter ging, als seine Gegner ahnen konnten," that in diesem Jahre (1525) einen höchst wichtigen Schritt zur Förderung der Reformationssache, indem er beschloß die Bibel in die schwedische Sprache übersetzen zu lassen. Um die katholische Geistlichkeit in die Nothwendigkeit zu setzen, selbst den Grund ihres Glaubens zu untersuchen, um der Beschuldigung der Parteilichkeit zu entgehen, und um zugleich wahrnehmen zu können, inwiefern die katholische Verdolmetschung von der evangelischen abweichen möchte, welche Laurentius Andreä vorgenommen und beinahe vollendet hatte, befahl der König dem Erzbischof Johannes Magnus eine Uebersetzung des neuen Te-

---

[55]) Brask's Brief an den König, vom 26. März 1525. *Linköp. Bibl. Handl. I.* 178, 179.

[56]) Antwort des Königs an Brask, aus Stockholm 1525. Ebend. I. 182, 183.

[57]) Brask an den König d. 4. Mai 1525. Ebend. I. 181.

[58]) Eingetragen in *v. Troil's Handl. I.* 299—341.

ſtaments zu beſorgen; „da Dieſes, mehr als ſonſt Etwas, für einen Erzbiſchof und Oberhaupt der Kirche ein anſtändiges Geſchäft ſei.“ Und es wäre „um ſo nothwendiger zu einer Zeit, wo vielerlei Meinungen im Schwange ſeien, über deren Gehalt man nicht entſcheiden könne, wenn man die Schrift nicht zur Hand hätte.“ Die am beſten gelungene Ueberſetzung ſollte dann, nach Theiner's Angabe [59]), in Kirchen, Schulen und unter dem Volke überall eingeführt und der Gebrauch derſelben anbefohlen werden.

Ueber die Vorbereitungen zu einer katholiſchen Bibelüberſetzung gibt das am Sonntage der heil. Dreifaltigkeit 1525 ausgefertigte, in der Folge mehrmals gedruckte, Circularſchreiben des Erzbiſchofs Johannes Magnus [60]) näheren Aufſchluß. Daß dieſe Arbeit niemals erſchienen, iſt wol theils dadurch zu erklären, daß ſo Viele Hand daran legen ſollten, theils und vorzüglich aus der bekannten Abgeneigtheit der katholiſchen Kirche gegen Unternehmungen dieſer Art. In einem Schreiben an Peder Galle, vom 9. Aug. d. J. [61]), ſtellt auch Braſk mehrere Gründe auf, warum eine Bibelüberſetzung in Schweden während der herrſchenden Glaubensſpaltung nicht vorzunehmen ſei; welche Gründe, wenn ſie gleich vor einer ernſtern Prüfung nicht beſtehen können, doch ein beſſeres und mehr vom Fanatismus geläutertes Urtheil verrathen, als verſchiedene Ausſprüche ſpäterer Päpſte über die Bibel und die Verbreitung derſelben [62]). Eine von Petrus Benedicti im katholiſchen Geiſte ausgearbeitete und von Joh. Magnus ſehr empfohlene Ueberſetzung ſoll nachher in Handſchrift verbreitet worden ſein; und eine Angabe in Braſks Briefwechſel macht es wahrſcheinlich, daß die von Dr. Matthias für die heilige Brigitta abgefaſſte Paraphraſe derſelben zum Grunde gelegen [63]). — Daß hingegen jenes im Jahre 1526 gedruckte „*Thet Nyia Testamentit på Swensko*“ von Laurentius Andreä die Erwartung Guſtav gerechtfertigt und ſpäter, in Verbindung mit der 1541 vollſtändig erſchienenen Ueberſetzung des Alten Teſtaments, in der ſchwediſchen Kirche unberechenbaren Segen gebracht hat, das bedarf nicht erſt einer Erörterung [64]).

---

[59]) „Schweden und ſeine Stellung zum heiligen Stuhl“, *I*, 216.

[60]) Letzthin gedruckt in *Skand. Handl. XVIII*, 297. 300.

[61]) *Ibid. XVIII*, 300.

[62]) Pius VII. und Leo XII. haben ſich in dieſer Hinſicht eine ganz beſondere Berühmtheit erworben.

[63]) Braſk's Brief vom 31. Juli 1525 an den Electus in Skara. *Skand. Handl. XVIII*, 296.

[64]) S. *Loenbom's* allgemein bekannter und benutzter „*Utkast till en*

Mit Ausnahme der erwähnten Bibelüberſetzung des Laurentius Andreä, hat Schwedens Reformationsgeſchichte vor 1528 wenige Schriften von Belang aufzuweiſen. Die erſten Kirchenverbeſſerer, mit Predigen, Vorleſungen und öffentlichen Disputationen, zur Verkündigung der evangeliſchen Wahrheiten, beſchäftigt, hatten wenig Muße zu ſchriftſtelleriſcher Thätigkeit übrig. Indeſſen hatte Olaus Petri, der am 14. Mai 1527 ſeine „Antwort auf zwölf Fragen, betreffend die evangeliſche Lehre und die der Papiſten, wider den Doctor Pedher Galle“ [65]) herausgab, ſchon den 28. März d. J. mit Paulus Eliä, einem gelehrten Karmeliter in Dänemark, einen Streit eingeleitet [66]), welchen er im folgenden Jahre fortſetzte [67]). Am meiſten wirkte er doch als Prediger; und ſein Predigen hatte eine ſolche Veränderung der Geſinnungen zur Folge, beſonders unter den Verſtändigern und Gebildetern, daß, während in den erſten Reformationsjahren „Derjenige für den Beſten und Gottgefälligſten gehalten wurde, der am lauteſten über Lutheraner und Ketzer ſchreien konnte [68]),“ es nunmehr nicht lange dauerte, bis die lateiniſche Meſſe durch einen Magiſtratsbeſchluß abgeſchafft wurde und die Grundſätze der Kirchenverbeſſerung ſich in der Hauptſtadt immer mehr geltend machten; von wo aus ſie ſich dann leichter über das Reich verbreiteten. Der König, welcher in Briefen an geiſtliche Männer erklärt hatte: das biſchöfliche Amt „ſei nicht eingeſetzt, um eine große Herrſchaft zu ſein,“ ſondern die heilige Schrift halte dafür, daß der Biſchof „ein Diener des Volks im Evangelio ſei, welches Geſchäft er beſſer ausrichte, wenn er weniger Höflinge, als wenn er deren die Menge hätte [69]);“ — fand, daß der Fortgang der Reformation unter dem Volke ihm freiere Hände gab, die Macht und den Einfluß der Geiſtlichkeit zu beſchränken. So forderte er im Januar 1526 zwei Drittheile der Kirchenzehnten, welche er zur Tilgung der öffentlichen Schulden an-

---

Historia om Svenska Bibelöfversättningar“ (Entwurf einer Geſchichte der Bibelüberſetzungen in Schweden), Stockholm 1774 macht eine nähere Erörterung dieſer Materie überflüſſig. Anmerkungen über Laurentii Andreä ſchwediſche Ueberſetzung des Neuen Teſtaments ſind zu finden in: „*Nytt Förråd af Äldre och Nyare Handlingar rörande Nordiska Historien* (Neuer Vorrath älterer und neuerer Urkunden zur nordiſchen Geſchichte), S. 112—144.

[65]) *v. Troil, l. c. I,* 3—145. Vergleiche Note 53.

[66]) *v. Troil, l. c. I,* 185—297. [67]) *v. Troil, l. c. I,* 147—183.

[68]) Laurentius Petri in dem Vorbericht zu ſeinem Buche von Kirchen-Statuten und Ceremonien.

[69]) Des Königs Brief an den Decanus zu Upſala, Johannes Laurentii, vom 24. Apr. 1525. *Handl. till Sverges Reform. Hist. I,* 13.

wendete [70]). So trat er als Erbe Sten Stures des ältern vor dem Rathe auf und nahm Gripsholms Kloſter in Anſpruch, das er auch kurz darnach, ohne den Ausſpruch zu erwarten, in Beſitz nahm [71]); bei welcher Gelegenheit die Mönche, die ſich zu widerſetzen nicht wagten, erklärten, die „untergebenen Capellane und getreuen Diener Sr. Gnaden zeitlebens bleiben" zu wollen [72]). So erſchien er gleich unerſchrocken unter den tobenden Bauern bei der Eriksmeſſe 1526, und unter den päpſtlichen Lehrern im Domcapitel zu Upſala, fragend, mit welchem Rechte die Kirche ihre weltliche Gewalt und Einkünfte beſäße, und gebietend, daß dieſelben vermindert würden, „damit auch das königliche Regiment beſtehen könne." So ließ er durch den Rath, ohne die prieſterlichen Privilegien zu beachten, den Dompropſt von Weſterås Mr. Knut zum Tode verurtheilen [73]); beſtimmte, wie bei der Erwählung der Pröpſte zu verfahren ſei [74]); veränderte Teſtamente der Geiſtlichen [75]); nahm unter ſeinen Schutz Mönche, die ihre Klöſter verlaſſen wollten [76]); zog im Laufe dieſes und des folgenden Jahres die letztern ein und ſtellte die Verwaltung der Kloſtergüter unter ſeine eigene Oberaufſicht: — alles dieſes unter häufigen, zum Theil ſehr gefährlichen Volksaufſtänden, welche zu dämpfen die ganze Beſonnenheit und Klugheit eines Guſtav Waſa erforderte.

Braſk war unterdeſſen ſeinerſeits nicht unthätig geweſen. In mehrern Schreiben ermahnte er die Biſchöfe zur Herzhaftigkeit und Feſtigkeit in ihrem Glauben, und that ſich ſelbſt bei allen Gelegenheiten als

---

[70]) Ebd. *I*, 15—18. Vergleiche die Schreiben des Königs vom 18. und 20. März 1526 ebd. *I*, 18, 20.

[71]) Des Königs Brief, vom 6. April 1526, an die Bewohner Dalekarliens und noch anderer Provinzen, wegen des Kloſters zu Gripsholm: ebd. *I*, 25.

[72]) Der Vergleich der Gripsholmer Kloſterbrüder mit dem Könige in Betreff ihres Kloſters: ebend. *I*, 27.

[73]) Urtheilsſpruch des Reichsraths über Meiſter Knut, vom 8. Aug. 1526 ebend. *I*, 38. Zu vergleichen mit dem Bericht im „Tänkiebok" des Olaus Petri: *v. Troil's Handl. II*, 267—269.

[74]) Brief an Biſchof und Capitel von Åbo, datirt Swartsjö den 23. Aug. 1526. *Handl. till Sverges Reform. Hist. I.* 40.

[75]) Brief von eben dem Datum, wegen des vom Dompropſt Jacob errichteten Teſtaments: ebend. *I*, 41.

[76]) Schutzbrief des Königs für einen Mönch, der aus dem Franciskanerkloſter zu Arboga ausgetreten war, vom 27. Dec. 1526: ebend. *I*. 49.

einen unermüdeten Vertheidiger der katholischen Kirche hervor. Nachdem die Reformation in Schweden angefangen weiter um sich zu greifen und die Unterredung in Upsala stattgefunden hatte, gab er den 8. Mai 1525 ein katholisches Manuale [77]) heraus, wo er Vieles von dem groben Aberglauben, der in den ältern katholischen Kirchenbüchern vorkommt, ausgeschlossen hatte, und ließ hernach eine Uebersetzung von dem Verbot des Kaisers Carl V. gegen die lutherischen Lehren und von dem Briefe des Herzogs Georg von Meißen [78]) unter das Volk verbreiten, welche Schriften in den Mahlzeitstunden den Mönchen und Nonnen im Bisthum von Linköping vorgelesen werden sollten. Der König, welcher befürchtete, daß das Volk durch dergleichen Schriften zur Auflehnung gegen seine rechtmäßige Obrigkeit verleitet werden möchte, und der von dem Bündniß, welches der Papst um diese Zeit mit den Türken gegen den Kaiser abgeschlossen, für seine Sache Vortheil zu ziehen gewusst hatte, verbot unter'm 9. Nov. alle weitere Verbreitung von dergleichen Schriften, und zog die Druckerei zu Söderköping ein; „damit," wie er sagt, „dieselbe der jetzt mit großen Kosten in Stockholm eingerichteten Druckerei nicht Eintrag thun möge." Zugleich bat er den Bischof, „einige Gelehrte seiner Kirche nach Stockholm zu senden, welche mit Gründen und aus der Schrift beweisen möchten, daß hier eine andere Lehre gehalten und gepredigt werde als das heilige Evangelium." Sie sollten geduldig angehört werden und ihre Sätze ohne alle Furcht vor Ungunst darstellen können; und dafern erwiesen würde, daß irgend eine unchristliche Lehre gepredigt und befolgt werde, sähe der König es gern, daß Diejenigen deshalb bestraft würden, die sich nicht rechtfertigen könnten [79]). — Brask hatte im selbigen Jahre an den vorerwähnten Pe-

---

[77]) Schröder, *l. c.* S. 26., gibt den Titel folgendermaaßen an: „Manuale secundum titulum ecclesie Lincopensis bene revisum accuratissime emendatum atque vigilanti cura elaboratum in laudem domini et utilitatem populi ejus." Die von *v. Troil, l. c. III.* in der Vorrede S. XLV—LXIII., aus dem nämlichen Manuale angeführten Vorschriften, wie bei Taufen und Trauungen zu verfahren sei, bieten eine Gelegenheit der zur Gegeneinanderhaltung dieser letzten katholischen Agende und des 1529 von Olaus Petri ausgefertigten Kirchenhandbuchs (*v. Troil, l. c. III.* 41—121.).

[78]) Ob diese Schriften gedruckt worden, wage ich nicht zu entscheiden. Fant sagt, daß Niemand diese Bücher gesehen habe, und glaubt, daß sie nie gedruckt gewesen. Siehe „Annales typographici Sec. XVI. in Suecia, Supplem. I. S. 7. Daß aber die nämlichen Schriften ins Schwedische übersetzt und auch verbreitet worden, ist durch die, auch von Fant angeführten, dieselben betreffenden, Schreiben Gustav's und Brask's, ausser Zweifel gesetzt.

[79]) An Brask: *Link. Bibl. Handl. I.* 192.

trus Benedicti geschrieben: „Verlangt Euch nach Sorgen, Wehmuth und Verdruß, so eilet hieher und vergesst nicht patientiam mitzunehmen. Uns kommt es vor, als sei es loco purgatorii nostri und als wäre dieses besser hier, als in futuro[80]). Er beantwortet das königliche Schreiben unter'm 27. December mit folgenden Worten: „Was die Disputationen mit Einigen zu Stockholm betrifft, so sagen Alle hier in diesem Kirchensprengel, daß sie gegen den christlichen Glauben, welcher bisher in der Christenheit gehalten worden, keinen Zweifel hegen, sodaß sie nöthig hätten weiter darüber zu disputiren, als die Herren Lehrväter der Kirche es schon seit so viel hundert Jahren gethan haben. Der allmächtige Gott gebe Ew. Hoheit seine Gnade, daß Ihr dergleichen Neuerungen unterdrücken möget, bis die Christenheit über die Sache einig werde." Und weiter: „Ist der Papst dem Türken zugetreten, so wird das sein eignes Verderben sein, und muß weder das Christenthum noch die Kirche deßwegen verworfen werden[81])." Man sieht hieraus, daß Brask den Unterschied zwischen Papst und katholischer Kirche richtig aufgefasst hat.

Durch diese von Brask ausgesprochene Abgeneigtheit gegen nähere Untersuchungen über die Lehre selbst ließ sich indessen der große König nicht abschrecken; sondern, da er das uralte Recht der Regenten, Kirchenversammlungen zusammenzurufen, aufzufrischen wünschte, thut er den 2. Januar 1527 Brask seinen festen Vorsatz kund, die Gelehrtesten und Verständigsten im Lande zusammenzurufen zu einer Untersuchung über Das, was in der Religion am rechtesten sei; wobei man dann, wie es christlichen Männern gebühre, einmüthig bleiben möge[82])." Auch in Briefen nach Ost- und Westgotland und anderen Landschaften legt er seine Ansichten von der Reformation immer deutlicher dar[83]). In seiner Antwort an den König, vom 16. Januar, erklärt Brask, ein concilium provinciale, wo die Prälaten und Capitel der Kirche wegen Religionsfragen oder anderer Angelegenheiten zusammenkämen, besuchen

---

[80]) *Skand. Handl. XV.* 13. Vom 11. December 1526 schreibt Brask an den nämlichen Petrus Benedicti: „Die schwedische Kirche besteht im schlimmsten Falle, so lange es Gott gefällt. Der ärmste Bauer in Schweden ist in bessern Umständen, als sie; denn er genießt die Vortheile des Gesetzes und Rechts, seiner gebührenden Freiheiten und der alten guten Gebräuche des Landes u. s. w. — Wünscht nicht hierher zu kommen, wenn Euch nicht verlangt, was Böses ist zu erfahren; hier ist ein hartes Jahr." *l. c. XVI.* 56, 59.

[81]) *Linköp. Bibl. Handl. I.* 200. [82]) *Skand. Handl. XVI.* 70.

[83]) Diese Schreiben sind mitgetheilt in *Handl. till Sverges Reform. och Kyrko-Historia, I.* 50, 54, 64, 60.

zu wollen [84]). Und in einem Briefe vom 22. Januar an Peder Galle ſagt er: „Es ſei gebührlich, daß eine ſolche Frage unter Perſonen gleichen Standes verhandelt werde, „da Lehrer gegen Lehrer, Kriegsmann gegen Kriegsmann und König gegen König auftreten könne, zumal da Heinrich VIII. von England ſich dazu bereit gezeigt habe [85])." Der Inhalt dieſes Briefes wurde auf irgend eine Weiſe dem Könige bekannt; und die angeführten Ausdrücke misfielen dem ernſten Manne ſo ſehr, daß er den 2. Februar an Braſk ſchrieb: er habe aus einem Schreiben des Biſchofs nach Upſala erfahren, „daß er die evangeliſche Lehre, die hier gelehrt und gepredigt werde, verſchrien und geſagt, ſie ſei Ketzerei; obgleich er mehrmals verſprochen habe ſich ſolcher unziemenden Reden zu enthalten;" weshalb dem Biſchof verboten ſei, bevor die Unterſuchung ſtattgefunden, irgend Etwas unter das gemeine Volk zu verbreiten, „da Letzteres," ſagt der König, „in dergleichen Sachen und über ſo gelehrte Gegenſtände nicht anders urtheilt, als der Blinde von den Farben, die er nimmer ſehen kann" [86]). Nachdem Braſk den Thure Jönſon um Rath gefragt, — „weil Niemand," ſagt er, „in eignen Sachen ein guter Rathgeber iſt," — erklärt er am 8. Februar: daß er dem Könige nie etwas Anderes über die neue Lehre verſprochen und zugeſagt habe, als was ein wahrer Chriſt halten müſſe und was er auch geſonnen ſei mit Gottes Hülfe nach beſtem Vermögen zu halten." Uebrigens wiederholt er ſeine Ermahnung an den König, daß Derſelbe, „ſeinem königlichen Eide und Verſprechen zufolge, die heilige Kirche und ihre Rechte beſchützen möge und alles die neue Lehre Betreffende dahingeſtellt ſein laſſe, bis die allgemeine chriſtliche Kirche, auf einer Verſammlung aller chriſtlichen ſowol geiſtlichen als weltlichen Herren und Fürſten, über dieſelbe entſchieden habe" [87]).

Hiermit beſchlieſſen wir unſere Darſtellung von dem Verhältniſſe zwiſchen Guſtav Waſa und Braſk [88]) vor dem Reichstage

---

[84]) *Skand. Handl.* XVI. 75.

[85]) Ebend. XVI. 76. Das *Enchiridion* des Dr. Joh. Eckius wird mit dieſem Briefe nach Upſala überſandt.

[86]) Ebend. XVI. 98. [87]) Ebend. XVI. 78.

[88]) Die Frage, ob Braſk, nach dem Beiſpiele mehrerer ſeiner katholiſchen Amtsbrüder, ſich gegen die Ruhe und Unabhängigkeit ſeines Vaterlandes verſchworen habe, gehörte nicht in die vorgenommene Materie, und iſt deswegen oben nicht erwähnt worden. Indeß mag hier die Bemerkung ſtehen: daß Guſtavs Verdacht gegen dieſen Biſchof, als ſei er das Haupt der Empörung in Darlekarlien, ungegründet war. Braſk ſelbſt, der „als ein guter Schwede und chriſtlicher Mann zu leben und zu ſterben wünſchte", er-

von 1527 zu Weſterås. Da dieſe beiden Männer die zwei entgegengeſetzten Anſichten vorſtellen, welche beiderſeits mit aller Gewalt ſich geltend zu machen ſuchten: ſo kann dieſe Darſtellung auch für eine Schilderung des damaligen Kampfes zwiſchen Katholicismus und Proteſtantismus in unſerem Vaterlande gelten. — Was aber dieſen, den Schlußpunct unſerer Unterſuchung bildenden, Reichstag ſelbſt betrifft, wo Guſtav, wie bekannt, einen entſchiedenen Sieg über die Hierarchie gewann, ſo ſind der ausführliche und ſachreiche Vortrag des Königs, die kurze aber beſtimmte Antwort des Biſchofs Braſk, das übermüthige Betragen Thure Jönſon's und die gewichtvollen Beſchlüſſe, welche bei dieſer Gelegenheit gefaſſt wurden, von mehreren ſchwediſchen Geſchichtſchreibern, und letzthin von demjenigen [89]), der zuerſt eine wahre Schilderung von Guſtav I., wie er mit ſeinen Tugenden und Fehlern wirklich daſteht, geleiſtet hat, ſo glücklich erzählt und beſchrieben worden, daß es keiner weitern Worte darüber bedarf; zumal da die Erklärung des Erzbiſchofs Laurentius Petri über den Receß und die Ordinanz des nämlichen Reichstages [90]) ferneren Aufſchluß liefert.

---

klärt bei dieſer Gelegenheit, daß er nach Kräften behülflich ſein wolle, dem Schaden, welchen man dem Könige und dem Reiche zufüge, zu ſteuern; und ſetzt hinzu, daß „Diejenigen, welche die Unruhen in Darlekarlien angeſtiftet hätten, mit Gottes Beiſtand die Oberhand nicht behalten ſollten, ſoweit ſein Einfluß reiche" (ebend. *XVI.* 120). Daß dieſe ſeine Verſicherung auch redlich gemeint war, iſt aus dem Briefe an Thure Jönſon, vom 23. Mai 1527, zu erſehen (*ibid. XVI.* 126.). Strinnholm (*l. c. II.* 474. in der Note) läſſt ihm auch in dieſer Hinſicht volle Gerechtigkeit widerfahren. Man muß, beſonders in der Geſchichte, die aus den loſen Ausſagen der Gegner entſtandenen Gerüchte von erwieſenen Thatſachen ſorgfältig unterſcheiden. C—ms Bemerkung (im Biographiſchen Wörterbuch über berühmte Schweden, Artikel Braſk), „daß es zweifelhaft ſei, ob Braſk's Unterſchrift wirklich zu finden iſt unter einem zu Antwerpen aufgeſetzten Schreiben, in welchem Guſtav Trolle, Braſk, Magnus Haraldi u. a. m. Chriſtiern dem Zweiten, als Könige, huldigen ſollten, und daß demnach dieſe unausgefertigte Urkunde weder die verrätheriſchen Anſchläge Braſk's, noch ſeinen Aufenthalt in Antwerpen beweiſen könne," hat Vieles für ſich.

[89]) *Geijer, Svenska Folkets Historia II.* 67—75.

[90]) Der Receß und die Ordinantia des Reichstages zu Weſterås ſind in *v. Stiernman's „Riksdagars och Mötens Beslut"* (Beſchlüſſe der Reichstage und Zuſammenkünfte), I. Bd., gedruckt; die Erklärung des Laurentius Petri über dieſelben in *Handlingar till Sverges Reform. och Kyrkohistoria, I.* 69—101.

III.

Der freie Protestantismus im Fürstenthum Anhalt.

Eine historische Skizze *)

von

Dr. F. C. G. Johannsen,

Hauptpastor an der deutschen St. Jacobi-Kirche in Kopenhagen.

Während wir in der letztern Hälfte des 16. Jahrhunderts, besonders seit dem augsburger Religionsfrieden, fast in allen evangelischen Ländern das Streben nach Fixirung eines abgeschlossenen Lehrbegriffs in bestimmten Corporibus doctrinae, und die von den theologischen Eiferern herbeigeführte und genährte Unsitte landesherrlicher Lehrvorschriften antreffen, bietet uns das Fürstenthum Anhalt eine erfreuliche Ausnahme von dieser schon so weit verbreiteten Verkennung des evangelischen Geistes dar. Wir betreten hier gleichsam eine frisch und lebendig grünende Oase bei unserer Wanderung durch die immer dürrer werdende Wüste des Zwanges auf evangelischem Boden. Unter allen Ländern die sich zur evangelischen Lehre bekannten, finden wir keins, in dem sich die freie Anhänglichkeit an Gottes Wort von Anfang an so beharrlich behauptet hätte, als in diesem kleinen, von äusserer Macht entblößten Fürstenthume.

Wir sehen hier vier Fürsten, Wolfgang, und seine drei Vettern, Johann, Georg und Joachim, die in musterhafter Eintracht ihr Gebiet sowol vor Streitigkeiten und Parteiungen, als vor dem Zwange,

*) Dieser Aufsatz ist theilweise ein Bruchstück aus einem größern Werke, „Die Entstehung des Symbolzwanges in der evangelischen Kirche", das mich seit Jahren beschäftigt, und das ich bald hoffe veröffentlichen zu können.
D. Verf.

der gewöhnlich eine Folge derselben war, zu bewahren wusften [1]). — Wolfgang war schon 1521 auf dem wormser Reichstage für Luthern begeistert worden, nahm 1529 Theil an der speierischen Protestation, unterschrieb 1530 neben den übrigen evangelischen Fürsten die augsburgische Confession, und trat bald darauf dem schmalkaldischen Bunde bei. Die drei Uebrigen waren zwar auch auf dem Reichstage zu Augsburg anwesend, hielten sich aber, aus Rücksicht für ihre katholische Mutter, noch einige Zeit zurück, und begannen erst nach deren Tode in ihren Landestheilen zu reformiren.

Der Bedeutendste unter ihnen war Georg, der nachher auch selbst eine geistliche Würde bekleidete, indem er sich 1544 zum Bischof von Merseburg ordiniren ließ [2]), oftmals predigte und mancherlei theologische Schriften verfasste. Wie er über Luther's Ansehn und Stellung dachte, sieht man deutlich aus seinem Antwortschreiben an den Herzog Georg von Sachsen, der ihm 1532 vorgeworfen hatte, daß er zu der lutherischen Secte übergetreten sei [3]). Diesem erklärte er nämlich: „daß ich weder Luther's, noch Jemands anders, sondern unsers lieben Herrn Jesu Christi Jünger und Anhänger sein und bleiben will, von dem wir allesammt Christen, und nicht von Kepha Kephisch oder Petrisch, oder von Paulo Paulisch, oder von Luther Lutherisch heissen sollen; denn ja der Herr das Licht der Welt ist, welchem der da folget, nicht im Finstern wandelt. Derhalb an des Herrn Lehre, wie sie durch den heil. Geist in der Schrift verfasset, und durch denselben von den Männern Gottes und heil. Vätern in ihren Schriften, so von der heil. Kirche approbiret, erkläret ist worden, bin ich Verhoffens aus göttlicher Gnade mich zu halten, und solche göttliche Wahrheit, und keines Menschen, anzunehmen oder zu verwerfen, und was dem ungemäß, dergleichen um Niemands willen nachzufolgen [4]).

Diesen freien, über alle menschliche Autorität erhabenen, evangelischen Sinn theilten auch seine Brüder und Mitregenten in dem Maaße

---

[1]) Ausführliche Nachrichten über die Anhaltische Reformation s. in Frick's Deutschem Seckendorf, S. 1282 ff. und Beckmann's Historie d. Fürstenth. Anhalt, Bd. 2. Th. 5. S. 141 ff.

[2]) S. das darüber ausgefertigte, von Luther, Melanchthon und den Geistlichen der Diöcese unterzeichnete Attestat, bei Camerarius, Vita Mel. p. 223.; auch bei Beckmann, S. 159.

[3]) Schon vorher hatte der Herzog in einer mündlichen Unterredung den Fürsten Joachim umzustimmen gesucht. S. des Letztern briefliche Nachricht davon an seinen Bruder Georg, bei Frick, S. 1283.

[4]) S. das Schreiben b. Beckmann, Bd. 2. Thl. 6. S. 60.

mit ihm, daß sie die entschiedensten gemeinschaftlichen Schritte zur Verbreitung und Aufrechthaltung desselben im ganzen Lande thaten. Nachdem sie schon 1534 die Abendmahlsfeier unter beiderlei Gestalt eingeführt, und bei einer allgemeinen Visitation alle papistischen Misbräuche abgeschafft hatten, erliessen sie 1541 eine Rescript zur Empfehlung der lutherischen Bibelübersetzung, in welchem derselbe Geist sich auf die herrlichste Weise ausspricht. Sie besorgten zahlreiche Abdrücke der wittenbergischen Ausgabe desselben Jahres, vertheilten dieselben an alle Kirchen des Landes zum öffentlichen Gebrauche und verordneten dabei: „Da man anstatt des göttlichen Wortes Menschentand und Gutdünken in die Kirche gebracht, unzählige Irrthümer und Misbräuche eingeführt, und also die Lehre und Erkenntniß des reinen Glaubens an Christum verdunkelt und zugeschoren, — demnach ermahnen wir Euch alle und jegliche Seelsorger hin und wieder in unserem Lande, bei Pflicht Eures Amtes, Ihr wollet ja mit allem Ernst und Fleiß anhalten, das göttliche Wort zu lesen und betrachten, und dasselbige einfältig, rein und lauter Eurem Volke vorhalten und predigen, und fest und beharrlich bis an's Ende dabei bleiben und verharren, damit aus Eurem Unfleiß und Versäumniß nicht dergleichen oder andere noch scheulichere Irrsal und Misbräuche, der göttlichen Schrift entgegen, wiederum einreissen." Das Rescript schließt mit der ächt evangelischen Ermahnung: „sie wollen ihnen solch göttlich Wort und diese Translation treulich lassen befohlen sein, und sich vor allen Lehren und Gebräuchen, so dem heil. göttlichen Worte, in der Schrift verfasset, nicht gemäß sind, hüten, und wiederum auf menschliche ungegründete Satzung nicht führen lassen" [5]).

Sowol mit Luthern, als auch besonders nach Dessen Tode mit Melanchthon, unterhielten die Fürsten fortwährend ein freundschaftliches Verhältniß und einen häufigen Briefwechsel. Daß sie der freiern Lehrart des Letztern am meisten zugethan waren, ergibt sich aus den obigen Aeusserungen von selbst. Ihm als dem Praeceptor Germaniae vorzugsweise anhangend, ohne deshalb doch auf sein Wort zu schwören, vermieden sie möglichst jede Einmischung in die nach Luthers Tode ausgebrochenen und rings um sie her wüthenden Streitigkeiten. Melanchthon's Loci und sein Examen ordinandorum waren die Schriften, auf die sie, nächst der Bibel, ihre Prediger hinwiesen, aber ohne sie an dieselben als einen symbolischen Buchstaben zu binden. Ganz nach den zu Wittenberg bestehenden Einrichtungen, ohne sich jedoch sklavisch an

---

[5]) Beckmann gibt das Rescript a. a. O. S. 86 f

dieselben zu halten, liessen sie 1547 durch den Superintendenten Theodor Fabricius zu Zerbst eine Kirchenordnung entwerfen, welche Fürst Georg sodann selbst in dem freiesten Geiste überarbeitete [6]). In eben diesem Geiste ward sie auch eingeführt und gehandhabt; denn hier gingen Theorie und Praxis Hand in Hand, und es ward nicht die anderswo so häufig wahrzunehmende Inconsequenz begangen, mit Worten die heil. Schrift als einzige Norm anzuerkennen, und sie in der That doch durch einen bestimmt formulirten Lehrbegriff zu bevormunden. Je fester die Fürsten sich aber an das von keiner Menschensatzung abhängige Wort Gottes in der heil. Schrift anschlossen, und je unabläßiger sie ihre Prediger und alle ihre Unterthanen nur auf dieses hinwiesen und verpflichteten, desto ernstlicher widersetzten sie sich 1548 dem Interim, das der Kaiser auch ihnen mit dem Befehl zur Einführung und Nachachtung zugehen ließ. In ihren wiederholten Gegenerklärungen führten sie eine eben so freisinnige als unerschrockene Sprache. „Wiewol uns Krieg und Zerstörung gedräuet werden," sagen sie, „so sollen wir dennoch Gottes Gebote höher achten, nämlich daß wir die erkannte Wahrheit des Evangelii nicht verläugnen sollen." Weiterhin: „Es ist die Nothdurft, dieses in Demuth anzuzeigen, daß wir die Lehre in unseren Kirchen, wie wir bis anher gepredigt, nicht ändern wollen, denn keine Creatur göttliche Wahrheit zu ändern Macht hat; auch soll Niemand erkannte Wahrheit verläugnen." Als aber der Kaiser dennoch das Interim publiciren ließ, erklärten sie noch einmal: „Wir haben in unserer armen kleinen Herrschaft allen unsern Fleiß dahin gewandt, daß unsere Seelsorger das göttliche Wort, Inhalts der heil. Schrift, und der christlichen allgemeinen katholischen Kirchen Lehre und Symbolen, gelehret;" mit dem hinzugefügten Erbieten, gern Alles annehmen zu wollen, was sich mit Gottes Geboten und ihrem Gewissen vertrage [7]).

Wie nun diese Erklärungen den besten Aufschluß geben über den Geist, der in der Anhaltischen Kirchenordnung herrschte, so besitzen wir darüber noch ein anderes nicht minder deutliches Zeugniß in den reformatorischen Vorschriften, welche Fürst Georg als Dompropst zu Magde-

---

[6]) S. Beckmann, S. 85. In welchem Sinne Fürst Georg überhaupt die Reformation auffasste, wie er über die Augustana dachte, und wie er durch eigne Forschung in der heil. Schrift zur Ueberzeugung von der evangelischen Wahrheit gelangt war, spricht er selbst offen aus in der Schrift, die er den Vorwürfen des Kurfürsten von Brandenburg 1534 entgegensetzte. Auszüge davon gibt Frick, S. 1412 ff.

[7]) Diese Erklärungen stehen bei Beckmann, S. 91 ff.

burg 1542, also schon drei Jahre vor der eigenen Kirchenordnung, dem dortigen Capitel gab [8]). Die vornehmste Ursache des eingerissenen Uebels, sagt er, liege darin, daß die Prälaten „die heilige Schrift verachtet, und in Glaubenssachen zu viel menschlichen Gedanken nachgehangen. Deshalb sollten sie vor Allem sich auf das Bibellesen legen, welchen Zweck auch vor Zeiten die Breviaria gehabt, welche aber zum Strick der Gewissen und vergeblicher Lippenplapperei gediehen." Nachdem er nun kurz die Hauptlehren des Evangelii zusammengestellt, fährt er fort: „Dieses Alles hätten die Bischöfe können und sollen aus der Schrift verbessern, und nicht achten, was man in Rom davon beschliesse; denn der Päpste Schlüsse gelten Nichts wider die Schrift. Auch habe man nicht auf den Schluß eines Concils zu warten, weil das göttliche geschriebene Wort die ewige Richtschnur wahrer Besserung (der Kirche) an die Hand gebe." Also auch hier wird keine menschliche Lehrvorschrift gegeben, nicht ein neues Papstthum an die Stelle des alten gesetzt, sondern nur dringend auf die Schrift gewiesen, und die evangelische Gewissensfreiheit vor jeder Beschränkung gesichert.

Noch einen Versuch zur Annahme des Interim und zur Beibehaltung der päpstlichen Messen machte der Bischof von Naumburg 1548 in einem dringenden Schreiben an den Fürsten Georg. Dieser aber antwortete ihm, gemeinschaftlich mit Melanchthon, mit dem er sich auch hier berathen hatte: „Wir bitten Gott, daß Eintracht gestiftet werde und daß wir Eins seien, aber in Gott. Dies kann aber nicht geschehen, wenn man durch falsche Meinungen von Gott abgeführt wird. Gewaltsame Mittel helfen nicht, um die Wunden der Kirche zu heilen, in der so viele Streitigkeiten und Trennungen entstanden sind. In diesen Gegenden ist die Kirche in einem guten Stande; wir wollen nur, daß das Licht der Wahrheit leuchte, und daß keine Streitigkeiten durch neue Lehren und Gebräuche entstehen [9])."

Auf diesem freien evangelischen Standpuncte behaupteten sich die Anhaltischen Fürsten, bis der Religionsfriede sie auch der äusseren Bedrängniß überhob. Auf einer noch in demselben Jahre 1555 zu Dessau gehaltenen Zusammenkunft der Anhaltischen Theologen, der auch Melanchthon beiwohnte, waltete derselbe evangelische Geist; und sie beharrten bei einer freien Anhänglichkeit an die augsburger Confession, ohne sie auch nur entfernt als ein abgeschlossenes Lehrsystem und als einen bindenden Typus zu betrachten. Auch als in der Folge der Ubiquitäts-

[8]) S. dieselben bei Frick, S. 2109 ff.

[9]) S. das Schreiben bei Beckmann, S. 95 f.

Streit immer heftiger entbrannte, verwahrten sich die Anhaltiner sorgfältigst vor dem Eindringen desselben in ihre Kirchen. Sie hielten 1569 eine Zusammenkunft der Theologen zu Köthen, wo sie sich über gewisse Artikel vereinigten, die, ausserhalb der Controverse liegend, ihr ferneres Verhalten gegen die Streitenden regeln sollten. Wir besitzen zwar diese Artikel selbst nicht mehr; aber aus ihren spätern Erklärungen über das Torgische und Bergische Buch, die wir weiterhin vernehmen werden, und in denen sie sich auf diese früheren Beschlüsse beziehen, ersieht man, daß sie sich an das Corpus Philippicum anschlossen, ohne es zur bindenden Norm zu erheben. Der freie melanchthonische Geist war und blieb bei ihnen der vorherrschende; und Anhalt behauptet den Ruhm, das einzige deutsche Land zu sein, in welchem dieser Geist sich ganz unverkümmert erhielt. Eben deshalb ward es auch das natürlichste Asyl für die Philippisten, die bei Kurfürst August's bald nachher erfolgter Umstimmung aus Kursachsen vertrieben wurden. Nicht blos der Ortsnähe, sondern vorzüglich auch des verwandten Geistes wegen, begaben sich die Meisten derselben in das benachbarte Anhaltische Gebiet, wo man sie bereitwillig aufnahm, und wo durch diesen Zuwachs die freiere Theologie ein noch stärkeres Gegengewicht gegen das ringsum einreissende starr lutherische Formelwesen erhielt.

Nachdem des ehrgeizigen und vielgeschäftigen Jakob Andreä erste Vereinigungsversuche so gut wie ganz mislungen waren, hatte er mit veränderter Taktik sechs Predigten als Compositionsmittel vorgelegt, die zu der schwäbisch-sächsischen Formel überarbeitet wurden. Gleichzeitig mit dieser erhielt Kurfürst August von Sachsen die von württembergischen Theologen aufgesetzte maulbronner Formel. Aus der Zusammenschmelzung Beider entstand auf dem Convente zu Torgau 1576 das Torgische Buch, welches man als Vereinigungsformel von allen evangelischen Ständen angenommen zu sehen wünschte, und zu dem Ende rings herum versandte, um die Urtheile der Einzelnen darüber zu vernehmen. Die Tendenz zu einer allgemeinen Lehrvorschrift, die fortan als bindende Norm gelten sollte, war hier schon deutlich sichtbar; und wir wollen nun hören, wie die Anhaltiner sich darüber erklärten.

Sobald das Torgische Buch durch den Kurfürsten von Sachsen an den Fürsten Joachim Ernst von Anhalt gelangt war, forderte Derselbe das Gutachten seiner Theologen darüber. Unter diesen hatte sich der frühere Schulrector, damalige Stadtprediger in Zerbst und nachherige Superintendent des Fürstenthums, Wolfgang Amling, obgleich damals erst 34 Jahre alt, durch seine Gelehrsamkeit, Beredtsamkeit und große Klarheit bereits ein bedeutendes Ansehn erworben; welches um so überwiegender ward, da die meisten Theologen

und Geistlichen des Landes seine freisinnige Richtung theilten. Noch vor Ausgang des Jahres 1576 reichten sie dem Fürsten 60 Positiones ein, die sich indessen hauptsächlich nur auf die Lehre von der Person Christi bezogen, welche sie mit Recht als den Mittelpunct der neuen Formel betrachtet und daher mit großer Ausführlichkeit behandelt hatten. Da der Fürst dieselben indessen in diesem Einen Puncte zu breit, in allen übrigen aber zu mangelhaft fand, um sie an den Kurfürsten einzusenden, setzten sie auf sein Verlangen eine vollständige Censur [10]) auf, die sie am 7. März 1577 übergaben. Erinnert man sich der bisher bewiesenen Haltung der Anhaltischen Theologen, und nimmt man dazu die Aufnahme der aus Kursachsen vertriebenen Philippisten, mit denen Amling gemeinschaftliche Sache machte: so darf man schon im voraus erwarten, daß diese Censur den freien evangelischen Geist athmen werde. So findet man es auch, sobald man sich näher mit derselben bekannt macht.

Nach vorangeschickter Protestation, daß sie mit den auswärtigen theologischen Fehden, von denen sie in ihrem Lande gar nicht berührt worden seien, viel lieber gar nichts zu schaffen haben möchten, und daher auch diese Censur ganz gegen ihre eigene Neigung, nur auf Befehl ihres Fürsten aufgesetzt hätten, heben sie damit an, des Kurfürsten von Sachsen gute Absicht bei dem ganzen Werke gebührend zu rühmen, sprechen aber gleich hier ganz offen ihre Ueberzeugung dahin aus: „daß dieses der allerschließlichste Weg nicht wäre, solche christliche Intention durch eine so große und zu lesen beschwerliche Weitläufigkeit in's Werk zu richten. Denn," sagen sie weiter, „wenn auch schon Alles, was in dem ganzen Buche verfasset, recht wäre, so ist doch in den Kirchen allezeit bräuchlich gewesen, entstandenen Ketzereien und Irrthümern mit kurzen Decretis, Symbolis, Canonibus, Anathematismis abzuhelfen; wie denn vor 47 Jahren dem ganzen Reiche des Antichrists nur die richtige, kurze, aber doch nervose Conf. Aug. widersetzet." Dagegen aber bemerken sie: „aller fürnehmsten Conciliorum decreta zusammengezogen, erreichen nicht den zehnten Theil dieses großen Convoluti oder Voluminis."

---

[10]) Auszüge aus derselben gibt Hospinian. Conc. disc. fol. 77.; auch Semler im Abdruck des Torgischen Buches, S. 33 ff. Dagegen Hutter, Conc. conc. p. 429., gibt sich nicht einmal die Miene, sie aus eigner Anschauung zu kennen, sondern begnügt sich mit hämischen Seitenblicken auf Hospinian's Relation und fertigt sie ab als censuram superciliosam et nimis affectatam. Die ganze Censur ist aber abgedruckt bei Beckmann, a. a. O. Th. 6. S. 106 ff.

Ohne sich also fürjetzt noch auf diese Frage einzulassen, ob Lehrvorschriften überhaupt zulässig, und insbesondere ob sie das rechte Mittel zur Erhaltung der Glaubenseinigkeit seien, gehen sie hier nur von dem Gedanken aus, daß, wenn solche Vorschriften gegeben werden sollten, dieselben nach dem Vorgange der alten Kirche und der Reformatoren selbst, in kurzen Sätzen aufgestellt werden müssten. Dann aber zeigen sie weiter, daß die getadelte Weitläufigkeit jetzt noch viel weniger, als in früheren Zeiten, nöthig und zulässig sei. „Und sind doch," so fahren sie nämlich fort, „die heutigen Certamina den alten mächtigen und geschwinden Ketzereien nirgend gleich, haben sich auch meistentheils selbst abgelaufen, und sind mit den Personen verfallen; wollen geschweigen, daß in tanto cumulo antitheseon viel Opiniones angezogen, so durch öffentliche Schriften, oder doch in den sächsischen Kirchen, niemals öffentlich disputirt, oder ja unter die regulam könnten gezogen werden: malum bene positum non movendum." In diesen Worten stellen sie jener Weitläufigkeit drei wichtige Gründe entgegen. Zuerst, die jetzt unter den Theologen obwaltenden Streitpuncte seien gar nicht von der Erheblichkeit, daß die darüber vorhandene Meinungsverschiedenheit den Frieden der Kirche stören könne, und daß darüber absprechende Lehrentscheidungen nöthig seien. Sodann, dieselben seien nur vorübergehende Erscheinungen, die zugleich mit ihren Urhebern schon von selbst entweder hingestorben seien, oder doch hinsterben würden, die man also durch eigens gegen sie gerichtete Lehrbestimmungen nur von neuem in's Leben rufen und verewigen würde, anstatt sie in gebührende Vergessenheit zu begraben. Endlich, dieselben beträfen größtentheils nur Privatmeinungen, die in den angenommenen öffentlichen Bekenntnißschriften weder behauptet noch bestritten wären, die man daher um so mehr sich selbst überlassen könne und müsse, wenn man nicht Gefahr laufen wolle, auch das bereits Begründete und Angenommene dadurch zu erschüttern.

Den letztern Gedanken hoben sie dann noch mit besonderem Nachdruck hervor. Gesetzt auch, äussern sie weiter, daß die Meinungen, mit denen das Torgische Buch sich zu schaffen mache, nicht blos erträumte Feinde wären, daß man also nicht blos mit Schattenbildern kämpfte, so müsse man solchen Streit doch schon aus Rücksicht auf die Feinde sowol, als auf die Schwachen unter den Freunden, billig vermeiden. Denn „was würde nicht allein den Papisten für eine gewünschte Freude, sondern auch den Schwachen, so bisher auf die A. C. gesehen, einen ziemlichen Religionsfrieden mitgenossen und Besserung gehoffet, für ein groß Aergerniß entstehen, wenn sie mit unseren eigenen Conciliationibus darthun könnten, daß innerhalb 47 Jahren sich die Protestirenden, vermöge

der Ueberschrift dieses Buches, wol in die hundert Secten und falsche Opiniones zertrennt! Sollten wir nun nicht der Schwachen mit solchen Büchern verschonen, und des ehrgeizigen, unglückseligen Pfaffenkrieges uns vor den Adversariis schämen, unsere propriam turpitudinem ihnen entdecken, und Ursach geben, Beides, den Schwachen die A. C. zu verleiden, und die Adversarios in ihrem Wüthen desto grimmiger zu machen? Wir achten gänzlich, der Kaiser Constantinus würde solche Zankbücher vielmehr verbrannt, dann gestattet haben, dieselben in theatrum mundi zu produciren. Denn diese der Antitheseon so gar weitläuftige Erzählung werden die Adversarii nicht nur als querelas, sondern mit Freuden als bekannt (d. i. eingestanden) annehmen, unser in die Faust lachen, bei männiglichen uns in den Verdacht vollends zu setzen, daß keine irrigere und verwirrtere Secta jemals aufgestanden, als wir mit unserer Confessio, in qua a plantâ pedis usque ad verticem capitis non sit sanitas, sed vulnera, livores et plagae famosae, wie der Prophet sagt, und wie solchen ihren Sarcasmus der schandlästerliche Zettel, so zur Schmach der Protestirenden zu Augsburg A. 49 ufm Reichstage daselbst angeschlagen, und von Herrn D. Jac. Andreae widerleget, an Tag geben." — Mit so scharfen Stachelworten musste der hochmüthige Mann sich sagen lassen, daß gerade Das, worauf es ihm am meisten ankam, nämlich die Ausscheidung jeder nur im mindesten von der streng-lutherischen Orthodoxie abweichenden Meinung, abgesehen davon, daß diese Meinungen gar nicht so vielen Aufhebens werth wären, nichts als ein ehrgeiziges Pfaffengezänk, daß seine Formel ein unseliger, des Feuers würdiger Zankapfel, daß sein ganzes Unternehmen ein papistisches und der evangelischen Kirche verderbliches sei, daß er dadurch eine Beschuldigung, die er selbst früher widerlegt habe, jetzt von neuem hervorrufe und mit der That bekräftige, und daß er durch dies Alles den Freunden das größte Aergerniß gebe, den lauernden Papisten und Jesuiten aber den schnödesten Triumph bereite.

Waren es bisher vornämlich Gründe der Klugheit, welche die Theologen geltend machten, so geht ihr nächster Protest aus dem Gefühle der durch die Formel verletzten Gerechtigkeit und Billigkeit hervor. Sie wenden sich nämlich nun zu der absichtlichen Zurücksetzung Melanchthons mit folgenden Worten: „Es ist uns auch in diesem Buche schmerzlich, daß der alten Liebe und Treue, so wir dem lieben seligen Phil. Melanchthoni in Ewigkeit schuldig, so ganz und gar vergessen, seine Opiniones etwa angestochen, seiner getreuen Arbeit aber und ehrlichen Namens mit einigem Worte in diesem Buche nicht soll gedacht werden. Besorgen derowegen, die Autores werden sich Verdachts nicht entlästigen, daß sie die zween theure Helden, Lutherum und

Philippum, so Gott zugleich erwecket, die uns allein in den Stegreif und Sattel geholfen, ja welcher Schriften und bloser Name den Adversariis erschrecklicher, denn unsere Opiniones und Bücher, von einander reissen, den Einen kanonisiren, den Andern stinkend machen, und durch Dieses Untergang eigene Ehre suchen sollen. Als wir uns demnach zu den Kurfürstlich Sächsischen Theologen viel ein Anderes versehen wollen; sonderlich weil die Fürnehmsten unter ihnen zu Wittenberg, Rostock, Tübingen und sonsten, die Locos communes Philippi uns und Anderen publice et privatim, non sine magnâ laude et utilitate, selbst vorgelesen und profitiret, auf Philippi Examen selbst mit viel Tausenden sich in ihren Ordinationibus gezogen, und Andere darauf gewiesen und ordiniret, und noch. Derowegen wir uns auch diese Gedanken keinesweges machen können noch wollen, daß man Philippi nütze, nöthige und richtige Bücher in Kirchen und Schulen deliren wolle, als die manchmal mit einer einigen Definition in die Schulen größer Licht getragen, denn uns Allen jetzt mit Bücherschreiben möglich, ihm auch Keiner nachgethan hat, oder wird. Denn sollte das geschehen, besorgen wir uns wahrlich eines neuen Lärmens, dem Niemand steuern, und Nichts denn eine lautere barbaries folgen würde; weil ohne das nun diese zwei Jahre die Jugend dermaaßen vom studio theologico abgeschrecket, daß wir mit unseren Augen in der fürnehmsten Theologen lectionibus zu Wittenberg über acht oder neun auditores nicht gezählet [11]), da zuvor frequentissima auditoria waren." — Wer sieht aus dieser ganzen Stelle nicht, wie unparteiisch sie die Verdienste beider Reformatoren zu schätzen wusſten? Beide sind ihnen keine unabhängigen Autoritäten, denen man blindlings folgen und nachbeten müsse. Beider Verdienst besteht vielmehr nur darin, daß sie ihren Zeitgenossen „in Stegreif und Sattel geholfen haben," sodaß das muthige Roß der Kirche, das bisher zu einem Karrengaul herabgewürdigt war, nun fest und sicher seinen Lauf verfolgen

[11]) Diese Stelle, die offenbar nur von dem geringen Besuch einiger Collegien spricht, hat Hospinian irrig von der geringen Anzahl der theol. Studenten überhaupt gedeutet, indem er sie so wiedergibt: jam vix 8 vel 10 theol. studiosos Vitebergae reperiri. Dies greift Hutter begierig auf, und legt es den Anhaltinern selbst als ein spissum et horrendum mendacium zur Last, indem er aus dem academ. Album anführt, daß in dem erwähnten Jahre über 500 Studenten immatriculirt seien, unter denen doch wohl mehr als 8 oder 10 Theologen sein müsſten. Man sieht auch hieraus, daß er das Gutachten selbst gar nicht vor sich hatte; denn sonst hätte er das vermeinte mendacium nicht diesem, sondern nur dem Hospinian vorwerfen müssen, dem es allein zur Last fällt.

kann. Beide haben mit vereinter Kraft die Bahn gebrochen, auf der ihre wahren Anhänger nun fortschreiten sollen. Kanonisiren wollen sie darum Keinen von Beiden; das überlassen sie den Papisten mit ihren Heiligen und Glaubensdictatoren. Aber trennen soll man nicht, was Gott so weise zusammengefügt hat. Beide gehören zusammen, und ihr Verdienst ist ein gemeinsames. Beiden gebührt gleiche Dankbarkeit und Ehre; und was dem Einem recht, das ist dem Andern billig. Es ist schreiende Ungerechtigkeit, den Einen zu vergöttern, und den Andern nicht blos zu ignoriren, sondern gar zu beschimpfen und zu verketzern. Wenn sie sich dabei auf das Ansehn berufen, das Melanchthon bisher nicht nur in Sachsen, sondern auch in andern Ländern genossen habe, so nehmen sie darin wieder eine Rücksicht der Klugheit zu Hülfe, indem man durch seine jetzige Verachtung die eigene Ehre in Gefahr setzen würde; und diesen Gedanken verstärken sie noch durch die hinzugefügte Bemerkung, daß durch solche Verachtung des Praeceptor Germaniae eine theologische Barbarei einreissen werde, welche die streitsüchtigen und parteiischen Formular-Theologen weder verantworten, noch durch ihre einseitigen und papistischen Glaubens- und Lehrvorschriften wieder gut machen könnten.

Doch, weder die Klugheit noch die Billigkeit ist es allein oder vornehmlich, worauf sie sich berufen. Das Höchste und Entscheidendste ist ihnen das Princip evangelischer Wahrheit und Freiheit, und dies stellen sie von nun an in das herrlichste Licht. Wenn sie oben riethen, den Ketzereien nach Art der alten Kirche durch kurze decreta abzuhelfen, so hätte dies dem Buchstaben nach leicht so gedeutet werden können, als ob sie in papistischer Weise die Streitigkeiten durch kirchliche Autorität oder gar durch weltliche Macht entschieden und niedergeschlagen wissen wollten. Wie weit sie aber von einer so unevangelischen Tendenz entfernt waren, geben sie jetzt auf die unzweideutigste Weise zu erkennen. Sie kommen nämlich noch einmal auf jenen Vorschlag zurück, und erklären sich nun über die Meinung, in welcher sie denselben gemacht hatten, so befriedigend, daß der angeführten unprotestantischen Deutung desselben jeder Zugang abgeschnitten wird, und daß man deutlich sieht, es sei nicht das entscheidende Ansehn, sondern nur die Kürze der alten decreta, was sie als nachahmungswerth bezeichnen wollten. Sie fahren nämlich so fort: „Aus diesem und anderen Bedenken achten wir ersprießlich sein, man hätte alle controversirte Puncte fein ordentlich in kurze, richtige Schlußreden und Canones, nur allein affirmative verfasst, und ohne Weitläufigkeit und damnationes den fürnehmsten Theologen, Kurfürsten und Ständen ad deliberandum übergeben. Wäre man dann erstlich in assertione einig, so würden bei Ehr- und Friedliebenden die negativa sich selbst schämen

und verkriechen, und bliebe den Adversariis der Uebelstand unserer Kirchen verborgen, und närrische opiniones privatorum et paucorum würden nicht allen Protestirenden zugemessen, was in dieser Ueberschrift geschieht. Was sich aber ja nicht schämen wollte, das möchte disputiren, bis es müde würde; wenn sich's nur nicht mit Aufruhr und Lästerung hervorthäte, denn da gienge der Obrigkeit Einsehen an. Unterdeß würde der andere Theil durch Uebung wach und munter gehalten, und durch Gottes Gnade von Einer Erkenntniß und Kraft in die andere geleitet werden. Denn es müssen doch Aergerniß und Rotten sein und bleiben, die weder durch dies oder ein ander Buch ganz gedämpft werden; und das ist der Kirche nütze und gut, auf daß Die, so rechtschaffen sind, unter uns offenbar werden: Matth. 18. und 1 Cor. 11." — Weiter heißt es dann: „Wollte sich aber dieser Arbeit Keiner unterwinden, so hätte man ja die Bücher in Corpore doctrinae Philippi, darauf wir gewidmet, und die wir auch noch gut sein lassen. Wäre auch in diesen Büchern Mangel, daß man denselben aus Lutheri hinzugethanen Catechismis, schmalkaldischen Artikeln oder anderen öffentlichen Schriften ersetzte, und also Philippum und Lutherum in guter Correspondenz erhielte." — Damit aber Niemand glauben möchte, daß sie in diesen Büchern einen abgeschlossenen und normirenden Lehrbegriff erblickten, setzen sie hinzu: „Wenn aber Etwas im Corpore doctrinae falsch und unrecht, (wie man denn bishero dem Herrn Philippo in der Lehre viel zugemessen, aber aus seinen scriptis publicis nicht viel erwiesen), daß man Dasselbe mit gutem Grunde und Bescheidenheit notire und zugleich ad posteritatem transmittire; die würde ohne Brille und Affect wohl sehen, welcher am nächsten zum Zweck der heil. Schrift geschossen, die doch norma normarum bleibet. Hätten wir es dann verbessert, so müsste man uns ehren in unseren Gruben; wo nicht, so hätten wir doch das Gute nicht gehindert und Niemand irre gemacht."

Was aus diesen Aeusserungen hervorgeht, liegt am Tage. Nicht als Entscheidung und Vorschrift wünschen sie statt der weitläufigen Polemik kurze Canones aufgestellt zu sehen, sondern als Thesen zu weiterer Disputation. Sie fordern die freieste Discussion der streitigen Puncte. In Glaubenssachen soll Keiner dem Andern vorschreiben, und Keiner den Andern verdammen. Was nicht in der freien Prüfung bestehen kann, das verdammt sich selbst, und wird sich schämen und verkriechen. Wo aber die Dissentirenden sich noch nicht für überwunden achten, da mögen sie fortfahren zu disputiren, solange sie wollen und können. Daran darf weder kirchliche noch weltliche Macht sie hindern. Nur müssen sie nicht lästern, verdammen und dadurch Unruhen erregen. Hier

allein ist es, wo die Staatsgewalt einzuschreiten hat. Den Streit selbst aber, solange er sich nur in seinen Grenzen hält, darf sie nicht dämpfen wollen. Ein solcher Streit ist ebenso der Kirche heilsam wie unvermeidlich, weil sie dadurch zu immer reinerer Erkenntniß der Wahrheit fortschreitet, vor papistischer Abgeschlossenheit, starrem Stillstande und träger Sicherheit bewahrt wird. Das einzig Entscheidende aber in jedem Streite, die Norm aller Normen, ist und bleibt allein die heil. Schrift. Was ihr am nächsten kommt, ist das Wahrste, Gültigste, Beständigste. Nach immer größerer Uebereinstimmung mit ihr zu streben, ist eines Jeden Pflicht, und diese Christenpflicht soll nicht blos Jeder für sich selbst erfüllen, sondern Keiner soll auch einen Andern an der Erfüllung derselben hindern. Darnach ist Luther, darnach Melanchthon zu beurtheilen. Jeder von ihnen hat seine Mängel und Fehler. Der Eine soll immer aus dem Andern verbessert werden, damit Beide in Einklang bleiben. Beide aber müssen sich immer der heil. Schrift unterwerfen, und in ihr allein ist der wahre und höchste Einigungspunct gegeben, zu dem Alle in immer fortschreitender Annäherung hinanstreben sollen. So spricht sich der Anhaltiner Meinung aus; und das ist evangelischer Sinn und Geist, das ist das protestantische Princip in seiner herrlichsten Entfaltung.

Von dem eigentlich dogmatischen Theile des Gutachtens hat Beckmann nicht den vollständigen Inhalt, sondern nur die Ueberschriften der Artikel angegeben. Aus den von Semler beigebrachten Proben aber sieht man, daß sie zwar in den Hauptsachen mit der Lehre der Formel einig waren, aber immer darauf ausgingen, Melanchthon und Luthern in Einklang zu bringen, oft auch Diesen aus Jenem zu erklären und zu berichtigen, und bei jeder Gelegenheit den Beweis ihrer früher im Allgemeinen aufgestellten Behauptung zu führen, daß Melanchthon oft in wenigen Zeilen weit Mehr und Besseres gesagt habe, als die neue Formel mit allem ihren Wortschwall und allen ihren Spitzfindigkeiten. Doch hat uns Beckmann den Uebergang zum dogmatischen Theile und den Schluß des Ganzen aufbehalten; und hier finden sich noch einige Stellen, die wir nicht übergehen dürfen, um zu zeigen, daß das Gutachten dem Geiste, von dem es eingegeben war, durchweg treu geblieben sei.

In der Anordnung der Torgischen Formel wird vornehmlich getadelt, daß der Artikel von der Person Christi, der doch „der allerfürnehmste" sei, so weit hinuntergerückt worden; und bei dieser Gelegenheit wird bemerkt: „Wir wollten derowegen für allen Dingen, daß man in selbigem nicht gefährliche und neue Opiniones einführe. Dieser Weg und Ordnung zur Concordia würde weniger Gefahr brin-

gen, denn sich neuer Bücher unterwinden. Dadurch würden die Praeceptores in ihren Würden gelassen, und darnach Gottes Worte Alles unterworfen, bei dem gemeinen Mann und der studirenden Jugend, so itzt in Wahrheit seufzet, nicht großer Neid und Unwillen erreget, in die älteren Loderen nicht neue Funken geblasen, Argwohn eigener Ehre und gesuchter Menschengunst abgelehnet, und für der äußersten Noth die weltliche Obrigkeit in diesen Handel nicht gezogen, noch die Concordia ab executione angefangen." — Endlich heißt es noch am Schlusse: „Gott möge doch ja mit Gnaden dafür sein, daß man sich nicht übereile und zu zeitig zur Execution schreite, damit nicht heilsamer Saame mit dem Unkraut ausgerottet werde. — Ob wir wol hoffen, man sei gehoffter Concordia jetzund näher, denn diese 27 Jahre hero, lassen wir uns doch bedünken, neue Confessiones werden dieselbe nicht binden. Stellen derowegen auch schließlich unsere obgesetzten Vorschläge in friedliebend Bedenken, und wollten, wir legten unsere Feder nieder, und laborirten dahin, daß Lutherus und Philippus Freunde blieben. Gott regiere eines Jeden Herz, der zu diesem Werke gezogen wird, daß er sich allein nach Gottes Worte richte, auch die lieben Väter nicht verachte, ihre naevos mit Dankbarkeit und Ehrerbietung decke, und ohne erhebliche Ursache sich nicht sondere."

Mit diesem christlichen Wunsche beschliessen sie ein Gutachten, das von ihrem evangelischen Geiste von Anfang bis zu Ende sattsam zeugt; und das den Torgischen Concordisten um so widerwärtiger sein musste, da es gerade den von ihnen eingeschlagenen Weg gleich von vorn herein für den allerverkehrtesten erklärte, und die Zurücksetzung der melanchthonischen Theologie, sowie die Ausschliessung ihrer Anhänger, durchweg als Dasjenige bezeichnete, wovor man sich am sorgfältigsten zu hüten habe.

Proteste, wie dieser Anhaltische, vermochten indessen nicht, den unverdrossenen Andreä in der Verfolgung seines Zieles irre zu machen. Eine Revision der Formel nach allen eingelaufenen Censuren musste allerdings auf Kurfürst August's Anordnung vorgenommen werden; und anfänglich war es seine Absicht, sie dann einem allgemeinen Convente sämmtlicher evangelischen Stände zu nochmaliger Prüfung vorzulegen. Als aber jene Revision im Kloster Bergen bei Magdeburg, zuerst von Andreä, Chemnitz und Selnecker, denen bei einer neuen Versammlung daselbst noch Chyträus, Korner und Muskulus hinzugefügt wurden, vorgenommen und so aus dem Torgischen das Bergische Buch entstanden war, lautete der Rath, den diese sechs Männer, auf Andreä's Eingebung, dem Kurfürsten in ihrem Berichte ertheilten, schon ganz anders. Sie hatten jetzt die Formel so gestellt, wie sie nach ihrer Absicht bleiben sollte; von einer zur endlichen Bera-

thung darüber zu haltenden Synode wollten sie nichts mehr wissen; diese stellten sie dem Kurfürsten vielmehr als ebenso unnöthig wie gefährlich dar, und riethen dagegen, die Formel sofort allen Betheiligten zur Subscription vorzulegen. Diesen Vorschlag, der allerdings am schnellsten zum Ziele führte, wusften sie dem Kurfürsten so zu empfehlen, daß er in Sachsen selbst ohne Verzug zur Ausführung desselben schritt, und darauf die Formel auch den übrigen evangelischen Ständen zusandte, nicht um sie in ihrer jetzigen Gestalt von neuem zu prüfen, sondern mit dem ausdrücklichen Begehren, sie durch unbedingte Unterschrift anzunehmen und einzuführen.

In der Zwischenzeit indessen hatte der unermüdliche Andreä, wie n mehreren andern Ländern, so auch in Anhalt noch einen Versuch genacht, die Widerstrebenden zu gewinnen. Kurz nach dem ersten Berzischen Convente war er selbst dahin gereiset, und hatte Alles aufgeboten, durch seine gewandte Beredtsamkeit und sein persönliches Ansehn die dortigen Theologen umzustimmen. Diese aber besaßen zu viel evangelischen Sinn, und bestanden zu fest auf dem biblischen Fundamente Dessen, was als öffentliche Lehre gelten sollte, als daß er mit seinen dogmatischen Waffen bei ihnen Etwas auszurichten vermocht hätte. Natürlich war zwischen ihnen vorzugsweise von der Ubiquität der menschlichen Natur Christi die Rede, die in der Formel, als eine Hauptstütze der streng lutherischen Abendmahls-Theorie, am stärksten urgirt ward. Mit dieser aber konnten und wollten die Anhaltiner sich auf keinerlei Weise befassen, weil sie in derselben eine Neuerung sahen, die weder in der heil. Schrift gegründet, noch in der alten Kirche herkömmlich sei. Sie legten ihm mit Ruhe und Bescheidenheit ihre Gegengründe dar, und sagten ihm endlich gerade heraus: „Tu in aeternum non salves hoc argumentum.“ Diese Aeusserung, die ihm so gänzlich alle Hoffnung ihres Beitritts abschnitt, brachte den ehrgeizigen Mann dergestalt auf, daß er mit Ungestüm unverhohlen sich für ihren Gegner erklärte, und sie mit der drohenden Bemerkung entließ, daß er in Ewigkeit nicht ihrer Meinung sein noch werden wolle. Obgleich es nun auf solche Weise zu einem völligen Bruche zwischen ihnen gekommen war, ging er zu dem Fürsten und suchte, unter dem Vorgeben, daß nur ein Misverstand zwischen ihnen obwalte, die Theologen als Widerspenstige bei ihm zu verdächtigen, und ihn zu oberherrlichem Einschreiten gegen sie zu bewegen [12]). Aber der edle Joachim Ernst ließ sich auf diese unwürdige Zumuthung nicht ein, sondern betrat vielmehr den Weg, der allein einem

[12]) Dies Alles erzählen die Theologen selbst in ihrem Berichte vom 31. August 1577, von dem sogleich ausführlicher die Rede sein wird.

evangelischen Fürsten geziemte. Nachdem die Theologen am 19. Mai 1577 zu Zerbst einen nochmaligen kurzen Bericht von der Person Christi eingereicht hatten, der ihn in der Ueberzeugung befestigte, daß sie nicht, wie Andreä ihnen vorgeworfen, aus Eigensinn, sondern aus guten Gründen so und nicht anders verführen, erhielt der Fürst die zu Bergen revidirte Formel, mit einem gemeinschaftlichen Schreiben der Kurfürsten von Sachsen und Brandenburg, worin sie auch ihn aufforderten, dem schon so weit vorgeschrittenen Subscriptionswerke beizutreten. Er aber berief jetzt seine Theologen nochmals nach Nienburg zusammen, und übergab ihnen sowol das Buch selbst als jenes kurfürstliche Verlangen, zu fernerer Beurtheilung. Hier vereinigten sie sich wieder zu einem Gutachten, das mit Recht den schönsten Zeugnissen evangelischen Geistes und Muthes aus jener Zeit beigezählt werden darf[13]).

Schon damals, so sagen sie gleich im Anfange, als sie ihr erstes Bedenken über das Torgische Buch abzugeben aufgefordert wären, hätten sie sich nur ungern dazu entschlossen sich in fremde Händel zu mischen. Denn dafür müssten sie diese ganze Sache ansehen, da die Anhaltischen Kirchen niemals an jenen Streitigkeiten theilgenommen hätten, und für sie also keine Eintrachtsformel nöthig gewesen wäre. Wenigstens aber hätten sie doch erwarten müssen, daß der Kurfürst von Sachsen, dem sie in ihrer Censur freimüthig eröffnet hätten, was zu seiner eigenen und der christlichen Kirchen Reputation erforderlich sei, auch in eigener Person ihre wohlgemeinten Rathschläge erwägen würde. Leider aber seien sie jetzt berichtet worden, daß ihr Convolut dem Kurfürsten zwar eingehändigt, aber von ihm nicht in eigener Person gelesen, sondern dem Jac. Andreä übergeben, also ihre vornehmste Absicht gar nicht erreicht worden sei.

Man sieht auch hieraus, wie aus so manchen andern Anzeichen, wie sehr Kurfürst August in den Händen seiner theologischen Rathgeber war, und wie gewandt Andreä, der allenthalben die Hauptrolle spielen und Alles nach seinem Kopfe eingerichtet haben wollte, sich ihm als Factotum aufzudringen und das Wichtigste in seine Hände zu spielen wusste. Dabei ward denn der wohlmeinende, aber schwache Kurfürst, der doch Alles nur aus Andreä's Munde zu hören bekam, durch Devotion leicht in dem Glauben erhalten, als ob er wirklich selbst die ganze Sache dirigire. Die Anhaltischen Theologen, die glücklicherweise Kunde von dem Schicksal erhalten hatten, welches ihre Censur wahrscheinlich mit mehren anderen ebenso misliebigen theilte, waren mit Recht darüber

---

[13]) S. dasselbe bei Beckmann, a. a. O. Bd. 2. Th. 6. S. 110 ff.

ungehalten. Sie äusserten dies ihrem Fürsten nicht blos unverhohlen, sondern verstanden sich auch zu dem neuen Gutachten nur unter der ausdrücklichen Bedingung, daß einem ähnlichen Verfahren diesmal vorgebeugt werden müsse. Sie knüpften nämlich an das oben Angeführte sogleich die Bitte: ihr Fürst möchte für sie bei den beiden Kurfürsten angelegentlichst darauf antragen, daß Dieselben „mit beiden Augen auf Ihre Reputation mit grosser Sorgfältigkeit sehen, Sich durch keinen Menschen bewegen lassen, sondern ihre nächst übergebene Resolution in eigener Person lesen, ponderiren und beherzigen, und indem viel mehr ihrer (der Theologen) gottesfürchtiger Sorgfältigkeit für Ihre Wohlfahrt geniessen, denn durch einen Menschen sich zu allzu zeitigen Präjudicien in so wichtigen und gefährlichen Sachen wider sie bewegen lassen, damit ihnen, als dem schwächsten, armen Haufen, zum wenigsten gleiche Wage gehalten, und das andere Theil sich auch zu scheuen hätte. Denn ohne dies würden sie bei Denen, die da Part und Richter zu sein sich unterwinden möchten, mit allen ihren Erklärungen doch Nichts erhalten, vielleicht nur Oel ins Feuer giessen."

Nach dieser mannhaften Protestation gegen alle Parteilichkeit und Schleichwege gehen sie zu ihrem Bedenken selbst über, das sie in vier Hauptpuncte fassen. Zuerst über das Unternehmen im Allgemeinen, durch die Formel Eintracht zu stiften, wiederholen sie nur kurz, was sie schon in ihrer ersten Censur gesagt hatten von der zu großen Weitläufigkeit der Formel, von dem unchristlichen Verdammen der Gegenlehre und von dem Fehlgriff, alte fast erloschene Streitigkeiten wieder in's Leben zu rufen, und dadurch ein den Papisten willkommenes Zeugniß von der innern Zerrissenheit der evangelischen Kirche abzulegen. — Zweitens über die Artikel der Formel in specie erneuern sie ebenfalls nur kurz ihre früheren Bemerkungen als noch unerledigte. Hier stellen sie aber die allgemeine Erklärung voran: sie nähmen die von den kurfürstlichen Theologen selbst vorgeschlagene normam sanorum verborum an, nämlich: ausser dem Worte Gottes in heil. Schrift, die drei alten Hauptsymbole, die augsburger Confession und Apologie, die schmalkaldischen Artikel und Luther's Katechismen, und zwar „im rechten, schlechten, einfältigen Verstande, wie alle protestirende Stände und Kirchen vor und ausserhalb des Gezänkes dieselbigen bis anhero recht und einfältiglich verstanden haben." Indem sie hiedurch zu erkennen geben, daß sie, bei aller Anhänglichkeit an die bisherigen öffentlichen Bekenntnisse, doch mit der streit- und verdammungssüchtigen Wortklauberei, die auf papistische Weise an ihren Buchstaben binden wollte, nichts zu schaffen hätten, sondern sich zu jenen Schriften nur ihrer ursprünglichen Bestimmung und Geltung nach bekännten, bezeugen sie dabei vor der ganzen Welt, daß

unter ihnen im ganzen Fürstenthume Keiner sei, „der anders, denn die norma in sich hält, jemals gelehret oder öffentlich geschrieben.“ Um so ernstlicher begehren sie daher auch von den kurfürstlichen Theologen, daß auch sie „auf solche ihre selbst vorgeschlagene Bücher Fuß halten, und andere Lutheri und ihre eigene Streitbücher der norma lassen unterworfen sein.“

Hatten sie sich nun in diesen beiden Puncten auf ihre frühere Censur beziehen können, so erklären sie sich jetzt drittens desto ausführlicher über die seitdem von Sachsen und Brandenburg angeordnete Procedur mit der Subscription der Formel. Hier machen sie ihren Herzen über die Machinationen Andreä's, als des Urhebers alles Uebels, in einer Sprache Luft, welche zu führen nur Wenige in jener Zeit den Muth hatten. Mit Bedauern erwähnen sie: „wie furchtsam Andreä sich eine lange Zeit von einer Seite auf die andere gewunden, ehe er diesen fremden Handel de majestate hominis Christi nunmehr unter der hohen Häupter starken Flügeln gewaltsam auszuführen sich unterstanden.“ Als er vor sieben Jahren zuerst in ihr Land gekommen sei, habe er vorgegeben, nur die Lästerungen der Papisten über die Uneinigkeit der Protestanten abwehren zu wollen, und daher auch nur fünf Artikel vorgelegt, über die man sich vereinigen möchte. Damals hätten sie in vollem Vertrauen gemeint, „daß es Jacobo fürnehmlich um die A. C. zu thun.“ Sie hätten ihm auch willig ihres Glaubens Bericht gethan, und zwar dermaaßen, „das Jacobus seine Hände mit Frohlocken aufgehoben, Gott von Herzen gedankt und sie für seine lieben Brüder erkannt habe.“ Dennoch hätten sie schon damals vor ihm gewarnet, „als der nicht ubique gleich zuginge.“ Denn schon damals hätte er, einen Appendicem gleichsam, an den locum de Coenâ gehörend, mit sich herumgeschleppt, darinnen er ihnen mit gelinden Worten seine majestätische Realität angemuthet.“ Sie hätten ihn indessen damals nicht hindern wollen, weil er heilig versichert habe, er thue Alles „nur wider die Flacianer, und Philippo zu Ehren, auf dessen Corpus doctrinae er sterben wolle.“ Dabei habe er gleichwol jenen Appendix „wie ein Fuchs insinuiret, mit den bescheidenen Worten, er wolle gern mit Jedermann friedlich und einig sein, der uns bei den einfältigen Worten Christi bleiben lasse, und mit uns die wahre Gegenwart des Leibes und Blutes Christi im Abendmahle bekenne.“ Mit aller seiner List habe er nun freilich damals weder mit den Flacianern noch mit den Wittenbergern auskommen können, und daher die Durchsetzung seines Ubiquitäts-Dogma bis auf günstigere Zeit verschieben müssen. Jetzt aber habe er sich in der Gunst der hohen Häupter so festgesetzt, „daß der Articulus de personâ Christi diesem torgauischen Werke gar auf recht jakobitisch habe einverleibt werden müssen.“ Des-

halb, fahren sie weiterhin fort, „sind wir auch nicht bald mit unserem Subscribiren zugeplumpet, sondern haben zuvor in der Schrift, decretis conciliorum und patribus nachgeforschet. Da wir denn befunden, daß diese unterschiedene Artikel (nämlich die Gegenwart Christi im Abendmahl und die Ubiquität) ein jeder auf seinem eigenen Fundamente beruhe, und keiner mit oder in den anderen zu mengen sei." Diese von ihnen gewonnene Ueberzeugung hätten sie auch dem Andreä selbst bei seiner jüngsten Anwesenheit offen ausgesprochen. Obgleich es aber dabei zu einem völligen Bruche zwischen ihm und ihnen gekommen sei, habe er sich nun doch unredlicherweise mit seinem Subscriptions-Antrage an ihren Fürsten gewendet. Er habe „etliche tausend Vota et Subscriptiones armer, unverständiger Leute durch einen unüblichen Proceß erdacht und erlaufen, das Buch mit dem Titel einer allgemeinen, richtigen, klaren und endlichen Erklärung angefangen, und mit einer solenni provocatione ad tribunal Jesu Christi geschlossen, nicht anders zu glauben, heimlich oder öffentlich dawider zu reden oder zu schreiben, den armen Philippus für einen abgöttischen Salomo abgebildet, kurz, Alles dahin gestellt, daß nicht die Schrift, nicht antiquitates, nicht rationes, sondern multitudo et numerus gelten solle und müsse, wie etwa von Ketzern geschehen." Aus allen diesen Gründen sei ihnen dieser ganze Handel „je länger je verdächtiger geworden; das so gewaltig vollzogene Buch und die übereilten Subscriptionen gereichten den sechs Theologen sowol, als den beiden Kurfürsten, zum großen Schimpf." Ihnen selbst aber sei es jetzt völlig klar, daß man „nicht das Allergeringste ihretwegen zu ändern gedenke." Wenn daher auch von den kurfürstlichen Theologen vorgeschlagen sei, Deputirte nach Leipzig zu einer Unterredung über diese Sachen zu schicken, so könnten sie doch „nach gestalteten Sachen keinesweges rathen, Jemanden gen Leipzig oder anderswo in das Gebeiß zu verschicken, und sich mit dem gewaltsamen Haufen überschreien zu lassen."

Der noch übrige vierte und letzte Punct des Bedenkens enthält ihr „christliches endliches und rechtmäßiges Erbieten", welches sie hinzufügen, um vor Niemand für „unnöthige turbatores oder leichtfertige Duckmäuser" gehalten zu werden. Sie erbieten sich nämlich zuerst: dem Andreä, „welcher meine, er habe Lutherum gefasset, und Philippus und Andere mehr seien nicht würdig, daß ihr Name mit Ehren in diesem Buche ausgedrückt werde", bescheiden und gründlich darzuthun, „daß Lutherus nicht auf Jacobi, sondern auf ihrer Meinung und Seite sei." Sie wollen sich ferner, als mit allen Artikeln ausser dem achten Einverstandene, gegen alle Anderen freundlich und friedlich verhalten, ja „auch mit Jacobo Friede haben, wenn er seine Ubiquität entweder widerrufe, oder aus Got-

tes Worte und oft ermeldeter norma genügsam darthue." Jedenfalls verlangen sie aber weiter, „daß ihnen, als den Schwächsten, zur Billigkeit zum Wenigsten gleiche Wage und Schutz zu halten sei". Endlich erklären sie sich sogar bereit, sich mit Andreä in einen „zwiefachen oder dreifachen kurzen Schriftenwechsel" einzulassen, wenn über solche Disputation „der ganzen Kirche zu urtheilen und zu richten aufgetragen würde." Mit wahrhaft ehrwürdiger Selbstverläugnung setzen sie dann hinzu: „Erhalten wir dann die Sache, so wollen wir die Ehre nicht uns, sondern Gott auftragen. Verlieren wir die Sache, so gewinnen wir die Wahrheit; darob denn ein Gottliebender Theologus, mehr denn um Ehr und Gut, Leib und Leben opfern soll; denn Recht muß doch Recht bleiben, und dem werden alle fromme Herzen beipflichten."

Nachdem sie auf solche Weise sich zu Allem erboten haben, was man nur irgend von wahrheitliebenden und friedlichen evangelischen Männern fordern kann, beschliessen sie ihr Gutachten mit folgenden ernstlichen Protestationen: „Unter uns ist Keiner, der einem solchen Buche, wenn es gleich durchaus ohne Mangel wäre, mit Gewissen zu unterschreiben getraut, er hätte es denn zum Wenigsten einen Monat bei sich selbst bewogen; möchte sich auch wol befinden, daß unter Hundert keine Zwei wären, die den Handel verständen. — Was sollte aber nicht zu besorgen sein, wenn einem einigen Fürsten, Grafen, Stadt, Lehrer nicht gelassen würde, mit der Wahrheit unerschrocken fortzuhauen in so hohen Sachen! Sollte aber ja auch diese getreue Warnung und christliche Erbietung untergeschlagen werden, und daraus Frevel, Seufzer, Verfolgung, Exilia, Kirchen- und Schulen-Verwüstung erfolgen: so wollen wir uns hiermit verwahret, uns solcher Trübsal keineswegs theilhaftig gemacht, sondern uns auf unser benanntes Erbieten referiret haben." Endlich: „Wir können diesem überschickten Buche ferner nicht beipflichten, denn sofern es Gottes Worte und der vorgeschlagenen norma gemäß; auch wissen wir ihm, als einem menschlichen Werke, größere Reverenz nicht zu erzeigen, als desselben Autores und Festsetzer des Herrn Philippi und Anderer Schriften erzeigen, nach der regula Pauli: omnia probate, quod bonum est tenete! Dieses Privilegium und diese Freiheit ist über alle Menschenbücher, und von Gott selbst gegeben, und kein Mensch kann dasselbe der Kirche nehmen, es wollte sich denn Jemand aus päpstlicher Hoffart über Wort und Gott selbst erheben."

So treu also auch die Anhaltischen Theologen in der Anhänglichkeit an die bisherigen öffentlichen Bekenntnißschriften, und so einig sie, mit alleiniger Ausnahme der Ubiquitäts-Lehre, in allen übrigen Artikeln mit den Concordisten waren und zu sein erklärten, so hielten sie doch unerschütterlich fest an dem evangelisch-protestantischen Princip. Ihr

Beharren bei den bisherigen Bekenntnissen beruhte lediglich auf der Ueberzeugung, daß dieselben mit der heil. Schrift und der alten Kirche übereinstimmten. Ihre Verwerfung der Ubiquität ging aus keinem andern Grunde hervor, als weil sie in derselben eine schriftwidrige Neuerung sahen, die überdies ein verderblicher Zankapfel werden müsse. Als ächte Protestanten erklärten sie sich entschieden gegen jede Autorität menschlicher Lehrer und Lehren, die nichts anders als Papismus sei. Sie wollten daher von keiner unbedingten Annahme der neuen Formel wissen, sondern sich nur zu der bedingten verstehen, sofern dieselbe mit der heil. Schrift und der alten Kirche übereinstimme. Sie hatten den Muth, eine so freie Sprache zu führen, und durften es um so eher wagen, da sie ihrem Landesherrn Unbefangenheit genug zutrauen konnten, sie anzuhören und gelten zu lassen. Hätten die sächsischen und brandenburgischen Theologen und Prediger unter gleich günstigen Verhältnissen gelebt, so würde ohne Zweifel auch dort sich ein viel kräftigerer und allgemeinerer Widerstand gegen eine Lehrnorm erhoben haben, die nur durch Verläugnung des protestantischen Princips angenommen werden konnte. Aber dort war der Wille der Landesherren, daß dieses Werk nun einmal durchaus durchgesetzt werden solle, zu dictatorisch ausgesprochen, als daß man sich, ohne Gefahr der Absetzung und Verbannung, dagegen hätte auflehnen können. Und Andreä, der insgeheim alle Fäden lenkte, wusste die fürstliche Autorität sehr wol zu handhaben, um Aller Gemüther einzuschüchtern, und jeden aufglimmenden Funken evangelischer Freiheit mit seiner gewaltigen Hand auszulöschen. Zwar hatte er auch in Anhalt versucht dieses sein Ansehn geltend zu machen. Aber hier hatte man ihn nicht blos durchschaut, — was am Ende wol auch anderswo der Fall war, — sondern man scheute sich auch nicht, ihn ganz so, wie er war, in scharfen Konturen abzuzeichnen, in seiner Doppelzüngigkeit, seinem bald einschmeichelnden, bald gebieterischen und barschen Wesen, in seiner hierarchischen Tendenz, und seinem schleichenden Verfahren bei dem Subscriptionswerke, mit dem er die große Masse der Unwissenden und Undenkenden überraschte, die wenigen Hellersehenden einschüchterte, und Allen eine Unterschrift abdrang, die von den Meisten weder aus Ueberzeugung noch mit gutem Willen geleistet ward. Gewiß wusste er auch recht gut, daß Niemand anders als Wolfgang Amling hier entweder selbst die Feder geführt, oder doch die Materialien suppeditirt habe. Denn Dieser war ihm schon früher entgegengetreten, und unterhielt fortwährend geheime Verbindungen in Dresden, durch die er seine Nachrichten aus guter Quelle erhielt. Je weniger er aber diesem scharfsichtigen und wohlunterrichteten Gegner für den Augenblick anhaben konnte, desto mehr musste es ihn verdriessen, daß Derselbe jetzt sogar vor den Ohren

des Fürsten ausgeplaudert hatte, was er so gern verborgen gehalten hätte. Mit der ersten Anhaltischen Censur war es ihm gelungen, sie den eigenen Augen des Kurfürsten zu entziehen. Eben dies ward ihm nun aber in der neuen Recusationsschrift ohne alle Umschweife als Beschwerde vorgeworfen. Gewiß wird er eben deshalb um so mehr gewünscht haben, dem Kurfürsten auch diese für ihn so gravirende Aeusserung zu entziehen. Daß er es aber wirklich dahin gebracht haben sollte, kann man nicht einmal wahrscheinlich finden, da sich wol annehmen lässt, daß der Fürst von Anhalt in dem Schriftenwechsel, in den er sich jetzt mit den beiden Kurfürsten einließ[14]), das ausdrückliche Verlangen seiner Theologen werde angebracht und unterstützt haben. Sei es aber auch, daß August diesmal selbst las, was sie geschrieben hatten, so stand doch Andreä damals noch bei ihm in zu großem Ansehn, und wusste zu schlau und unabläſſig auf ihn einzuwirken, als daß ihm jene Schilderung, die er natürlich für boshafte Verläumdung ausgab, bei seinem Patron wesentlich hätte schaden können. Es bedurfte nur eines einzigen Stichwortes, um Alles, was die Anhaltiner vorgebracht hatten, in üblen Geruch zu bringen, und Andreä kannte dieses Stichwort und wusste es zu rechter Zeit anzubringen. Er brauchte nur zu sagen, sie wären Sacramentirer und Calvinisten. Dies war die magische Zauberformel, mit der Alles bei einem Fürsten auszurichten war, aus dessen eigenen Munde Andreä schon die ernstlich gemeinte Aeusserung vernommen hatte: wenn er wüsste, daß er nur Eine calvinische Ader in seinem Leibe hätte, so wolle er sich dieselbe ausreissen! Mochten die Anhaltiner sich auch selbst in der Abendmahlslehre noch so orthodox, noch so entschieden gegen die Sacramentirer erklären, — und das hatten sie wirklich gethan, — es half ihnen Nichts; denn sie nahmen ja doch die Ubiquität nicht an, und darum konnte der Bannspruch auch hier seine Wirkung nicht verfehlen. Es fehlt auch nicht an Anzeichen, daß dieses wirksame Mittel wirklich angewendet worden sei. Denn am 2. Januar 1578 schrieb der mit August damals noch eng verbündete Herzog Julius von Braunschweig an Chemnitz[15]): er möge ihm berichten, „wie die Anhaltischen Theologen heissen, wie Viele deren auch seien, so etwa des Calvinismi halben, oder daß sie sonsten diesem Werke nicht recht gewogen, verdächtig sein mögen, damit wir uns umsovielmehr darnach haben zu richten.“ Aus dieser einzigen Aeusserung wird es klar genug, daß dem Herzoge, wie den Kurfürsten, von den Theologen dieser Gesichtspunct angedeutet worden war. Es reichte hin, daß

[14]) S. Beckmann a. a. O. S. 115.

[15]) S. das Schreiben bei Rehtmeyer, Braunschw. Kirch.-Hist. Beilagen zu Th. 3. S. 289 f.

die Anhaltiner nicht unbedingt unterschreiben wollten. Darum mussten sie Calviniſten sein, und als räudige Schaafe von dem angeblich allein christlichen Concordienwerke ausgeschlossen werden.

Bei dem Allen hatten indeß doch die von so vielen Seiten her eingelaufenen ungünstigen Censuren, in Verbindung mit den ernstlichen Gegenvorstellungen der Königin Elisabeth von England, und dem von dem Pfalzgrafen Johann Casimir veranstalteten Convente der in- und ausländischen Dissentirenden zu Frankfurt, so vielen Eindruck auf Kurfürst August gemacht, daß er 1578 einen neuen Convent der Theologen zu Tangermünde halten ließ, bei dem er wirklich auf einige der nöthigsten Aenderungen in der Formel antrug. In ihrem darüber abgegebenen Berichte wusſten ihm nun freilich die Theologen alle beantragte Aenderungen als unthunlich auszureden. Dagegen aber schlugen sie als ein viel passenderes Auskunftsmittel Special-Verhandlungen mit den einzelnen dissentirenden Ständen vor. Der Kurfürst ließ sich leicht überreden, daß dabei doch wirklich am Ende noch Etwas herauskommen könne, und willigte darin, daß Andreä dazu Anstalt machen möge. Nachdem nun zuerst mit den Hessen, auf einem Convente zu Langensalza, ein völlig verfehlter Versuch gemacht war, richtete der allezeit geschäftige Unterhändler zunächst sein Augenmerk auf die Anhaltiner, die er auch nach Allem, was bisher vorgegangen war, noch immer nicht aufgeben wollte.

Zwar räumte er selbst ein, daß sie in ihren beiden Gutachten von Allen die unreinste Lehre geführt hätten, — man sieht daraus, wie er ihre evangelischen Protestationen aufgefaſst oder wenigstens dargestellt hatte; — dabei meinte er aber doch, daß sie ihm in ihrem vornehmsten Wortführer, dem Superintendenten Amling, nur einen jungen Mann entgegenstellen könnten, dessen Jugend und Unerfahrenheit er mit seiner und seiner Collegen gewichtvoller Autorität schon zu erdrücken hoffte. Hiebei kam ihm sehr zu Statten, daß Herzog Julius von Braunschweig, der mit dem Fürsten Joachim Ernst mehrfach über das Concordienwerk correspondirt hatte, sich gleichfalls bei den beiden Kurfürsten für eine besondere Verhandlung mit den Anhaltinern verwendete; und daß auch der Kurfürst von Brandenburg, bei einer persönlichen Zusammenkunft mit dem Fürsten, Diesen auch selbst dazu disponirte in einen Versuch zu willigen, von dem er sich freilich nicht Viel versprechen konnte [16]). So ward es denn desto leichter bewirkt, daß die beiden Kurfürsten sich mit dem Fürsten über einen Convent der beiderseitigen Theo-

[16]) S. Rehtmeyer, Th. 3. S. 465, und das hieher gehörige Schreiben des Herzogs an Chemnitz in den Beilagen, S. 296 f.

logen vereinigten. Von Anhaltischer Seite wurden dazu die beiden Superintendenten Amling und Haring deputirt, die, unter dem Vorsitze des Präsidenten von Heim und des Kanzlers Truckenroth, mit den kurfürstlichen Theologen colloquiren sollten. Diese Letzteren aber legten es recht sichtbar auf ein imponirendes Auftreten an. Denn wenn nicht Chyträus sich mit Unpässlichkeit entschuldigt hätte, so wäre das ganze Collegium der sechs Bergischen Väter zu Herzberg zusammengekommen, wo am 20. August 1578 die Conferenzen eröffnet werden sollten [17]).

In die einzelnen Verhandlungen dieses Herzbergischen Convents ist es schwer ein völlig klares Licht zu bringen, da die darüber vorhandenen Berichte einander fast allenthalben widerstreiten [18]). Dessen bedarf es hier aber auch um so weniger, da die Hauptsachen selbst aus den widerstreitenden Berichten deutlich genug durchblicken, und das Resultat unzweifelhaft in allen vorliegt. Soviel ist aus dem eigenen Berichte der Concordisten gewiß, daß sie ihren Hauptgegner Amling höchst geringschätzig behandelten, und dies recht sichtbar und absichtlich thaten. Sie bezeichnen ihn als „einen jungen, aufgeblasenen, vermessenen, kühnen Mann, so erst sechs Jahre im Predigtamte gewesen." Einige seine Jugend und Unerfahrenheit entschuldigende Aeusserungen der Anhaltischen Räthe, welche die Concordisten gleichfalls selbst anführen, mochten sie wol noch mehr in ihrem hochfahrenden Wesen bestärken. Gleich als ob sie einen knabenhaften Lehrling vor sich hätten, erinnerten sie ihn mehr als Einmal, daß er es hier mit „grauen, gewiegten Häuptern" zu thun habe, denen er mehr Respect beweisen müsse. Sie ermahnten ihn, „der Sachen erst besser nachzudenken", und gaben ihm zu verstehen, daß die Formel „nun schon durch viel hundert Hände gegangen, und jedes Wort darin auf die Goldwage gelegt sei." Ja sie nahmen sich heraus, die ganze Unterredung nicht als eine Disputation über noch streitige Sa-

---

[17]) Als Protokollführer kamen noch Polykarp Leyser von Wittenberg, und der braunschweigische Prediger Jakob Gottfried hinzu. S. Beckmann, Th. 6. S. 116.

[18]) Hospinian, fol. 139 ff. folgt ganz dem von Amling selbst herausgegebenen Berichte von 1595; Hutter, p. 719 ff. eben so ausschließlich dem von Olearius 1594 edirten Protokoll, und stützt sich vornehmlich auf den Bericht der Concordisten an die Kurfürsten, den er unter dem erschlichenen Titel „Herzbergischer Abschied," p. 722 ff. vollständig mittheilt. Beide referiren einseitig, ohne auf die Angaben der Gegner Rücksicht zu nehmen. Da nun der Bericht der Concordisten und der von Amling sich gleichberechtigt gegenüber stehen, muß man aus der Vergleichung Beider das Wahre hervorheben. Dies ist am unparteiischsten geschehen von Beckmann a. a. O.

chen, sondern als eine Art von Examen zu behandeln, das sie mit ihm über längst ausgemachte Wahrheiten anstellten, bei denen es sich jetzt nur darum handle, ob er sie lernwillig annehmen, oder widerspenstig aus der Schule laufen wolle.

Aber, wie sie ihn auch ihre vermeinte Ueberlegenheit fühlen liessen, wie oft sie ihm auch seine Unwissenheit vorwarfen, wie inquisitorisch sie auch bei allen Puncten auf ein rundes Ja oder Nein drangen, so wollte doch bei ihm das Veni puer et disce! nicht anschlagen. Trotz seiner Jugend fanden sie in ihm wider Erwarten einen Mann, der seine Aufgabe so wohl begriffen hatte und seiner Stellung so ganz gewachsen war, daß er, alles Ansehn der Person bei Seite setzend, ihnen mit der schärfsten Dialektik zusetzte. Nicht genug, daß er ihnen unbefangen erklärte, er sei nicht gekommen, sich von ihnen examiniren zu lassen; sondern er trieb sie auch oft dadurch in die Enge, daß er ihre in Bausch und Bogen hingeworfenen Behauptungen auf die streng syllogistische Form zurückführte, und dann mit seinen Argumenten wie mit einem geschlossenen Phalanx auf sie eindrang. Das Ende solcher Streitreden war dann gewöhnlich, daß sie kurz abbrachen mit einer Wendung, wie: er wolle weder Ja noch Nein sagen, er verstehe Nichts von der Sache, er sei ein Zwinglianer, Calvinist, Ketzer u. dgl.

Die Anhaltiner legten gleich anfangs Alles, was sie gegen die Formel einzuwenden hatten, schriftlich in neun Weigerungsgründen, die sie, nach dem Inhalte ihrer frühern Censur, schon am 18. Febr. ihrem Fürsten in kurzer Zusammenstellung eingereicht hatten, als Leitfaden der Unterredung vor. Die meisten derselben waren evangelische Einwendungen gegen Inhalt, Form, Tendenz, Subscriptions-Procedur und nachtheilige Wirkung der Formel, wobei die Zurücksetzung Melanchthon's und die papistischen Verdammungen besonders gerügt wurden, und das Verlangen einer allgemeinen Synode am stärksten betont ward. Die Concordisten aber fanden nicht für gut, sich an die Ordnung des vorgelegten Aufsatzes zu binden, sondern griffen mit kluger Taktik gleich den sechsten Punct heraus, der die bei den einzelnen Artikeln der Formel gemachten Ausstellungen enthielt. Durch diesen Gewaltstreich spielten sie den Streit sogleich auf das ihnen willkommenste dogmatische Gebiet hinüber, und liessen die principiellen Protestationen als Nebensachen, die sich nachher leicht im Vorbeigehen erledigen liessen, in den Hintergrund zurücktreten. Aber nachdem damit mehre Sessionen ausgefüllt waren, war man auch nicht in einem einzigen Puncte einander näher gerückt. Auf die übrigen Weigerungsgründe, die mehr das Allgemeine betrafen, liessen sie sich nur sehr cursorisch ein, und wir finden hier nur ein ermüdendes Einerlei. Ueber die unveränderte A. C., das Verdammen der

Calviniſten, das corpus Philippi und die Autorität Luther's, wurden die uns ſchon bekannten Argumente für und wieder angezogen, ohne daß Einer den Andern überzeugt oder von ſeiner Meinung abgebracht hätte. Als man den Anhaltinern aber die Menge der ſchon eingeſammelten Unterſchriften vorhielt, und Dieſe dagegen bemerkten, daß es mit denſelben wol nicht immer allzurichtig möge zugegangen ſein, verſchwor Andreä ſich hoch und heilig, daß er an Chriſto keinen Theil haben wolle, wenn auch nur Einer zur Unterſchrift gezwungen, oder wegen ihrer Verweigerung abgeſetzt oder verjagt worden ſei [19]). Er trotzte darauf, daß man ihm keinen beſtimmten Fall eines directen Zwanges würde nachweiſen können; und dennoch achtete er die höchſte Betheurung für nöthig, um mit einer Läugnung Eingang zu finden, die ihm doch kein beſſer Unterrichteter glaubte. Hätte ihn, wie einſt den Petrus, ein Blick des Heilands erreichen können, auf den er ſich berief, würde dann auch er wol hinaus gegangen ſein und bitterlich geweint haben? Das iſt eine pſychologiſche nnd Gewiſſensfrage, die wir wol aufwerfen, aber nicht löſen können. So viel iſt aber gewiß, daß den Anhaltinern geſagt ward: „Kurfürſten und Fürſten würden Denjenigen zu begegnen wiſſen, die ſich dieſem Buche widerſätzig machten." Ferner: „man dringe Keinem das Buch auf; wollten ſie es nicht unterſchreiben, ſo möchten ſie es laſſen; aber dawider reden oder ſchreiben mit Unwahrheit, ſollten ſie wiſſen, daß es Kur- und Fürſten keineswegs gefallen würde; ſollte auch von ihnen unverantwortet nicht bleiben, ſondern ſie wollten ihnen ſo begegnen, daß ſie verſtehen ſollten, daß ſie der Wahrheit zu patroziniren nie unbereit geweſen." So ſuchte man ſie mit Drohungen zu ſchrecken, als Amling und ſein College immer ſtandhaft bei ihrer Weigerung blieben und ſich auf ihre unwiderlegten Argumente beriefen. Die Concordiſten führen ſelbſt in ihrem Berichte an, ſie hätten Amling zu bedenken gegeben: „er ſolle wiſſen, daß ihm dergeſtalt begegnet werde, deſſen er ſich nicht verſehen hätte; denn ſie wollten Alles ihren Herren berichten, wie ſich in dieſem Colloquio die Theologen erzeiget hätten; und ſie zweifelten nicht, daß desgleichen auch die Anhaltiſchen Räthe bei ihrem Herrn thun würden." Als aber Amling ruhig darauf entgegnete: „Wir müſſen es Gott befehlen, deß dieſe Sache iſt", antwortete Andreä erbittert: „Wohlan, ſo ziehet wiederum hin mit Euren armen Leuten, daher Ihr kommen ſeid!" Ueberdies ward ihnen die Weiſung gegeben: „ſie ſollten ihre Confeſſion vom freien Willen dem Papſte in Rom, den Jeſuiten und dem Apoſtaten Kaspar Franck, und im Artikel vom Abendmahl und der Perſon Chriſti dem Beza und allen Sacramentirern zuſchicken, und da ſie ſolche

[19]) Vgl. Hoſpinian, fol. 128, und Hutter, p. 588.

nicht für ihren Glauben und Bekenntniß annähmen, wollten sie (die Concordisten) sich Solches verweisen lassen."

Mit solchem Hohne endete das Gespräch wie es begonnen hatte, und so stand es mit der Erfüllung des anfänglich von den Concordisten gegebenen Versprechens, „daß Niemand in seinen Reden gefährdet, sondern allein auf die göttliche Wahrheit gesehen werden solle." Menschliche Satzungen wurden an die Stelle der göttlichen Wahrheit geschoben, und mit drohender Hinweisung auf die weltliche Macht suchte man ihnen Geltung zu verschaffen. Den Kurfürsten ward nun mit inquisitorischer Miene berichtet: man habe aus den Anhaltinern „weder Ja noch Nein bringen können"; ihre Lehre sei halb calvinisch, halb papistisch; sie hätten „durch das ganze Buch von Artikel zu Artikel Nichts weisen können, das zuvörderst dem Worte Gottes, oder auch dem einhelligen Consens und Gebrauch der alten Kirchenlehrer und reinen Concilien zuwider sei." Daß sie aber, ungeachtet ihrer Einstimmigkeit in den Hauptlehren, dennoch aus principiellen Gründen die Unterschrift der Formel abgelehnt hatten, darauf ward natürlich weder eingegangen noch Gewicht gelegt. Weiter hieß es dann: man habe ihnen alle ihre Weigerungsgründe widerlegt; sie aber hätten über die Verhandlungen Schriften aufgesetzt, „darin anders Nichts denn lauter unverschämte offenbare Unwahrheit" enthalten sei. Kurz, sie seien „nicht besser, sondern nur ärger worden." So lautete immer das dictatorische Urtheil über Gegner, die sich nicht demüthig und gelehrig der Unterweisung der untrüglichen Lehrmeister fügen, sondern ihnen gegenüber eine selbständige Ueberzeugung behaupten, und die Formel, an der nun einmal Nichts mehr geändert werden sollte, nicht in allen Stücken als vollkommen anerkennen wollten. Sie mussten böswillige und verstockte Renitenten sein, welche die Wahrheit absichtlich nicht sehen wollten, und dabei rühmte man sich noch, daß man ja einem Jeden seine Freiheit lasse!

Da nun die Anhaltiner so incurabel befunden waren, so ergriffen die Concordisten die Fruchtlosigkeit des mit ihnen angestellten Belehrungs- und Bekehrungs-Versuches als eine willkommene Veranlassung, am Schlusse ihres Berichts dem Kurfürsten nur noch dringender die Mahnung an's Herz zu legen: „Wir halten in Unterthänigkeit für eine große Nothdurft, daß die Publicirung dieses Werkes nicht länger eingestellet, sondern so viel möglich befördert werden möchte; weil nicht allein von vielen gutherzigen Leuten eine besondere große Frage nach demselben, sondern auch durch diesen Aufzug die Sache je länger je weitläufiger werden möchte; dazu auch die Widerwärtigen täglich allerlei Hinderniß einwerfen, der Hoffnung, das ganze Werk zu verhindern; welches auch, da Gott uns um unserer Undankbarkeit willen strafen wollte, und

die Edition nicht befördert würde, durch allerlei unglückseligen Zustand und andere Fälle zu diesen gefährlichen Zeiten erfolgen möchte, darauf der Teufel und böse Leute lauern." — So lautete die Lockstimme, welche die Kurfürsten in Bewegung setzen sollte, um die Absichten und Wünsche der Concordisten zu befördern. Dazu benutzten sie den fruchtlosen Ausgang eines Colloquiums, das sie ohne allen evangelischen Sinn, nur mit dem augenscheinlichen Vorsatze unternommen hatten, den Anhaltinern ihre Beistimmung durch angemaaßte Autorität und imponirende Ueberlegenheit abzutrotzen. Nur sich allein schrieben sie die Wahrheit, den Gegnern aber lauter Wahn und Irrthum zu, und beschuldigten sie entweder schülerhafter Unwissenheit, oder absichtlichen Widerstrebens gegen die Wahrheit. Sie waren von vorn herein entschlossen gewesen nicht das Mindeste nachzugeben oder zu ändern; und als die Gegner sich nicht fügen wollten, verwiesen sie Dieselben mit ihrer Lehre gradezu an die Sacramentirer und Papisten, bei denen sie gewiß Beifall finden würden. Aus dem Schlusse ihres Berichtes aber wird es recht deutlich, wie sehr es ihnen am Herzen lag, jetzt alle weitern Unterhandlungen abzubrechen, und die Fürsten zur endlichen Publication des schon allzulange um einiger Widerspenstigen willen aufgehaltenen Werkes zu drängen. Sie stellten ihnen Dieselbe nicht blos als eine Sache von gebieterischer Nothwendigkeit, sondern sogar als einen Gegenstand großer und allgemeiner Sehnsucht dar. Um recht kräftig mit ihrem Antrage durchzudringen, bezeichneten sie die Beförderung des Werkes als das Verlangen der Guten, die Verhinderung desselben aber als den Wunsch des Teufels und böser Leute. Darin mochten die Fürsten die Sprache des „heiligen Geistes" erkennen, dem man, wie die Inhaber der „Kanzelei Gottes" ihnen früher schon insinuirt hatten, „das Maul nicht verstopfen" dürfe.

In Anhalt waren es aber die Theologen nicht allein, die gerade durch das Herzbergische Colloquium der Formel nur desto abgeneigter wurden, auf je unprotestantischere Weise man Dieselbe blos durch versuchte dogmatische Conformität hatte durchsetzen wollen. Auch der Fürst, dem seine Theologen nun gleichfalls das Vorgegangene referirten, musste aus der Vergleichung beider Berichte bald gewahr werden, daß eigentlich keine einzige der Bedenklichkeiten war gehoben worden, welche die Seinigen vom evangelischen Standpuncte aus erhoben hatten, und daß die Concordisten hier nur ein rigoroses Katechismus-Examen abgehalten hatten, nach dessen ungünstigem Ausfalle sie vermessen genug gewesen waren, die nach ihrem Urtheile schlecht Bestandenen auf gut papistisch abzuweisen. Allerdings hatten die Concordisten Nichts verabsäumt, um wo möglich auch den Fürsten auf ihre Seite zu bringen und ihn mit Mistraun gegen seine Theologen zu erfüllen. Sie hatten ihm, wie sie

selbst in ihrem Berichte erwähnen, durch seine Räthe die theilnehmende Aeusserung überbringen lassen: „Wenn alle Kirchendiener im Fürstenthume Anhalt des Glaubens sein sollten, wie Amling sich mehrmals vernehmen lassen, so wäre es doch des frommen und hochlöblichen Fürsten und der Kirchen halben billig zu beklagen und zu erbarmen, denn sie im Grunde sacramentirisch wären." Sie hatten ferner darauf gedrungen, „die Räthe, so ihrem Fürsten gelobet und geschworen, wollten daran sein, damit er nach Nothdurft berichtet und für diesen Leuten, sonderlich aber dem jungen, unerfahrenen, aufgeblasenen Amling, sich fürsehen, und nicht gestatten wollte, solche irrige, falsche Lehre weiter in die Zuhörer zu pflanzen." Nach der Art, wie sich die Räthe über Amling geäussert hatten, lässt sich auch wol annehmen, daß sie diese Warnung ganz so, wie sie ihnen aufgetragen war, überbracht haben mögen. Diesmal aber war der Fürst selbst unbefangener, als es seine Räthe sein mochten, und als es Diejenigen waren, die sich ihrer als Werkzeuge ihrer Absichten hatten bedienen wollen. Jedenfalls war er zu unparteiisch, um auf eine blose Verdächtigung hin seine Theologen preiszugeben; zumal da dies nicht der erste Versuch war, sie als angebliche Sacramentirer bei ihm in Miscredit zu bringen. Vielmehr durchschaute er recht gut, was die Concordisten im Schilde führten, und wie sehr gerade in Beziehung auf sie selbst die Warnung nöthig sei, die sie ihm so geschickt hinsichtlich seiner eigenen Theologen hatten zukommen lassen. Es leuchtete ihm ein, daß die Sache, wenn sie ferner so einseitig und particularistisch behandelt würde, zu keinem gedeihlichen Ende gelangen könne; und daß, wenn überhaupt noch Etwas dabei herauskommen sollte, die schon zu Langensalza von den Hessen beantragte allgemeine Synode desto dringender nothwendig sei. Er ließ es sich daher angelegen sein, es wo möglich noch dahin zu bringen, wiewol er selbst wenig Aussicht dazu haben mochte.

Zunächst wendete er sich deshalb mit einem Schreiben[20]) an Herzog Julius von Braunschweig, mit dem er schon früher über die ganze Sache correspondirt hatte. Indem er ihm das Vorgegangene berichtete, äusserte er, in unverkennbarer Beziehung auf die ihm hinterbrachte Warnung: daß er, „um des Verdachtes entlediget zu werden, als ob er seinen Theologen zu viel indulgirte, sie neben etlichen Politicis auf das begehrte Colloquium nach Herzberg geschickt habe." Weil sie aber unverrichteter Sache auseinandergegangen wären, möchte er nun gern „unparteiische Theologen, die keinem Theile mit Affection zugethan wären, davon urtheilen hören." Dazu würde der sicherste Weg sein, „wenn

---

[20]) S. den Inhalt desselben bei Beckmann a. a. O. S. 118.

man es wieder zu einem allgemeinen Convente bringen könnte"; und diesen möchte der Herzog mit allem Fleisse bei den anderen Fürsten befördern. Denn „sollte ohne solche allgemeine Vergleichung das zur Concordie gestellte Buch also ausgehen, möchte es den verhofften Effect nicht erreichen". Man würde aber hoffentlich näher zusammenkommen, „da er es könnte bei den Autoribus erhalten, daß sie solches Buch den anderen Theologen, so es noch nicht angenommen, ferner zu deliberiren untergäben." Endlich führte er ihm zu Gemüthe: „es wolle ihm (Julius) und den Kur- und Fürsten, so das Buch approbirten, gleich so wohl daran gelegen sein, ihren Theologen den Zaum nicht weiter zu lassen, als ihm (dem Fürsten von Anhalt) und anderen Ständen mehr; sintemal sie stracks bei der A. C., Gottes Worte, Bibel und bewährten Symbolis beruheten und nichts Neues begehrten, die Anderen aber auf ein neu Buch so hart drängen." Dabei machte er bemerklich: man habe „bisher wohl erfahren, was neue Bücher anrichteten"; und namentlich, daß man „auch ohne die Meinung von der Allenthalbenheit wol wieder die Sacramentirer streiten könne."

Man sieht aus diesen Aeusserungen, wie gut er die Concordisten und ihr ganzes Treiben durchschaute, wie freimüthig er die Warnung, die sie an ihn hatten gelangen lassen, zurückgab, und wie unparteiisch er dem gemeinsamen Interesse aller bei der Formel Betheiligten mit Abweisung aller dogmatischen Einseitigkeit das Wort zu reden wusste. In ähnlicher Weise schrieb er auch an Kurfürst Ludwig von der Pfalz, schickte ihm einen Extract aus dem Berichte der Seinigen über die Herzbergischen Vorgänge, und erklärte, daß seine Theologen „nicht aus Ehrgeiz und, wie man ihnen mit Calumniren Schuld gäbe, den Calvinisten zu gefallen," beharrlich bei ihrer Weigerung geblieben wären, sondern „daß sie ohne Abbruch des göttlichen Wortes, welches die einzige Richtschnur und ewige Wahrheit selbst sei, sich ihres Gewissens halben nicht anders hätten erklären können."

Solch ein Fürst war solcher Theologen würdig, und hätte nur eines größern Wirkungskreises bedurft, um kräftiger dem Eindringen des fremdartigen Elementes in die evangelische Kirche zu wehren. Aber die mächtigern Fürsten hatten sich einmal zur Einführung der Formel verbündet, und auch bei Ludwig von der Pfalz waren jene brieflichen Ermahnungen verloren. Obgleich er sich bisher noch der Annahme der Formel widersetzt hatte, war er doch im Herzen ganz lutherisch orthodox, und ließ sich endlich von Andreä durch das neu ersonnene Auskunftsmittel der Vorrede zufrieden stellen, in der alle Bedenklichkeiten, die er noch gegen die Formel erhoben hatte, erledigt werden sollten. — Aber um die-

selbe Zeit, als man Alles anwendete, um ihn durch die Vorrede zu befriedigen, hatte Landgraf Wilhelm von Hessen im März 1579 mit dem Fürsten von Anhalt einen Convent ihrer beiderseitigen Theologen zu Cassel veranstaltet, dem auch ein nürnbergischer Abgeordneter beiwohnte, um darüber zu berathen: wie die immer drohender werdende Trennung in der evangelischen Kirche abzuwenden sei, und was die Dissentirenden zu thun hätten, wenn man gleichwol zur Publication der Formel schritte[21]). Der Superintendent Meyer in Cassel und Amling leiteten hier die Verhandlungen; und man kam bald darin überein, daß Hessen und Anhalt, in ihrem und der übrigen Dissentirenden Stände Namen, nochmals ein dringendes Schreiben an Kursachsen und Brandenburg erlassen sollten, in welchem ernstlich auf eine allgemeine Synode gedrungen, und die runde Erklärung gegeben würde, daß man ohne solche die Formel nie annehmen könne und werde. Dieses noch auf dem Convente selbst aufgesetzte Schreiben ward unverzüglich an die beiden Kurfürsten abgesandt, und wirkte doch so viel, daß August es dem Herzoge von Würtemberg zustellte, der es von seinen Theologen begutachten ließ. — Die württemberger Theologen stellten auch am 8. April 1579 ein ausführliches Gutachten[22]), worin sie alle in dem hessischen und anhaltischen Schreiben angezogenen Bedenklichkeiten ganz mit denselben Gründen, die wir schon öfter vernommen haben, zu erledigen suchten. Nur Eins ist aus diesem Gutachten als merkwürdig hervorzuheben. Sie räumen nämlich ein, „daß es ein unmöglich Werk sei, in theologischen Sachen Etwas dermaaßen zu stellen, daß es Jedermann gefällig." Diese Einsicht musste sich ihnen nun freilich schon aus den traurigen Erfahrungen, die man bisher bei dem Concordienwerke gemacht hatte, unausweichlich aufdringen. Wenn aber irgend Etwas, so hätte gerade diese Einsicht sie zu dem so natürlichen und so nahe liegenden Schlusse leiten sollen, daß ebendeshalb das ganze Concordienwerk, — das ja, so wie es bisher betrieben ward, auf völlige Einstimmigkeit in allen Lehrpuncten bis in das kleinste Detail hinein angelegt war, — ein chimärisches und völlig unausführbares sei. Wollten sie also consequent sein, so hätten sie, gerade von diesem Puncte aus, den Fürsten rathen müssen, eine dogmatische Scrupulosität, die sich nach ihrem eigenen Geständnisse

---

[21]) Die Verhandlungen dieses Convents finden sich bei Hospinian, fol. 147; vgl. auch Hutter, p. 781 ff.

[22]) S. dasselbe bei Hutter, p. 948 ff., wo aber in der Ueberschrift irrig angegeben ist, daß es nach beschehener Publication des Concordienbuches gestellt sei.

nun einmal nicht allgemein durchführen lasse, nach den bisher gemachten Erfahrungen aufzugeben, und es bei dem gemeinsamen Bekenntnisse zu der A. C. bewenden zu lassen. Hierin würden nicht blos die Hessen und Anhaltiner, sondern auch alle übrige dissentirende Stände willig eingestimmt haben, sobald man nur von der Anmaaßung abgelassen hätte, den angeblich rechten Verstand derselben einseitig fixiren zu wollen. Aber sie führten nun einmal das Amt des Buchstabens, und nicht des Geistes. Sie konnten sich zu der höhern evangelischen Ansicht nicht erheben, daß die wahre Einigkeit in den Grundsätzen und wesentlich biblischen Hauptlehren bestehe, und auch ungeachtet verschiedener Meinungen über Einzelnes bleiben und genügen könne. So viel sahen sie ein, daß diese Verschiedenheit sich nicht durchgängig aufheben lasse, daß dies weder durch die C. F. noch durch irgend eine andere menschliche Formel möglich sei. Dennoch aber riethen sie, — nicht etwa, den vergeblichen Versuch aufzugeben, sondern — „die Publication der Formel nicht länger einzustellen;" und zwar gerade aus dem Grunde, „weil Niemand die Zeit erleben werde, daß eine solche Formel gestellet, die Jedermann gefällig." Es kam ihnen entweder nicht in den Sinn, oder machte sie doch nicht bedenklich, daß sie dabei den papistischen Begriff der Kirche zum Grunde legten, und nicht den evangelischen von der Gemeinschaft aller Gläubigen, in der Jeder gleich berechtigt ist, und weder Autorität noch Stimmenmehrheit über den Glauben gebieten darf. Sie waren ebenso papistisch in ihrem Princip, wie in dem daraus hervorgegangenen Rathe. Was sie auf dem Wege der Ueberzeugung zu erreichen als unmöglich erkannten, Das sollte durch ein Machtgebot durchgesetzt werden. Sie wollten nur die Alternative gestellt wissen: entweder die Formel anzunehmen, oder als ketzerisch ausgeschlossen zu werden. Sie riethen: den Knoten, den sie zu lösen nicht vermochten, mit einem raschen Schlage zu zerhauen; die Dissentirenden kurzweg aufzugeben, sich mit dem Beifall Derer zu begnügen, welche die Formel, gleichviel aus welchen Motiven, angenommen hatten; keinen Einwendungen mehr Gehör zu geben, sich auf keine Unterhandlungen weiter einzulassen, und die Formel mit den bisher erlangten Unterschriften getrost zu publiciren.

Obgleich nun dieser Rath dem Kurfürsten August schon mehrmals auch von seinen eigenen Theologen war gegeben worden, so trug er doch selbst jetzt, da ihm jene Erklärung der Württemberger mitgetheilt ward, noch immer Bedenken, denselben zu befolgen, ehe auch noch das Aeusserste versucht wäre. Man darf auch wol annehmen, daß Andreä, der unter andern Umständen gewiß von ganzem Herzen mit seinen Landsleuten eingestimmt hätte, durch den glücklichen Erfolg bei Kurpfalz ermuthigt, jetzt selbst dazu gerathen habe, den Versuch sowol mit Hessen als

mit Anhalt noch einmal zu erneuern[23]). Am meisten mochten sowol die beiden Kurfürsten, als Andreä, sich davon versprechen, daß sie ihre Mission jetzt auch durch pfälzische Deputirte verstärken, und ihr dadurch ein noch imponirenderes Gewicht geben könnten. Denn auf August's Bitte ließ sich Ludwig von der Pfalz jetzt wirklich zu einem Schritte bewegen, durch den Andreä ihn am festesten an das Concordienwerk zu binden hoffte, von dem er sich nicht wol wieder zurückziehen konnte, sobald er einmal als Mitprotector desselben aufgetreten war. Er erklärte sich bereit, den heidelberger Theologen Zimmermann, und als weltlichen Rath den Amtmann von Schmiedeberg dazu herzugeben. Auch Chemnitz ward sowol von brandenburgischer Seite als durch ein eigenes Schreiben von August dazu aufgefordert[24]). Von Sachsen erhielten Andreä und Einsiedel den Auftrag, und Brandenburg fügte den Kanzler Distelmayer hinzu.

Nachdem diese Deputirten zuerst nach Cassel gezogen waren, und es, nach langen fruchtlosen Verhandlungen, mit der Ueberzeugung verlassen hatten, daß hier für sie Nichts weiter auszurichten sei, begaben sie sich von dort unverzüglich nach Dessau, um zu versuchen, ob es ihnen mit den Anhaltinern besser gelänge. Daß indessen wenigstens die kurfürstlichen Räthe sich nicht Viel von dieser neuen Mission versprachen, hatten sie schon am Schlusse ihres casselschen Berichtes in den Worten ausgedrückt: „Morgen ziehen wir von hinnen nach Dessau, Gott verleihe uns daselbst besser Glück; wiewol zu besorgen, die landgräfliche Antwort werde eher denn wir dahin kommen und zu christlicher Vergleichung böse Anleitung geben." Wirklich war auch nicht blos Das, was sie hier befürchteten, geschehen, sondern auch eine Abschrift der Vorrede selbst war schon einige Zeit vorher in die Hände des Fürsten Joachim Ernst gekommen, der sie sogleich seinen Theologen zur Erklärung übergeben hatte. Diese, nach Dessau zusammenberufen, hatten auch mit der ihnen aufgetragenen Arbeit nicht gesäumt. Vierzehn an der Zahl[25]), überreichten sie dem Fürsten ihr einmüthiges Bedenken, bereits am 21. Oct. 1579; und so fanden die Concordisten, als sie am 6. Nov. in Dessau anlangten, das Ultimatum schon bereit, mit dem man sie abzufertigen entschlossen war.

---

[23]) Rehtmeyer, Th. 3. S. 473, berichtet ausdrücklich, daß die Gesandtschaft nach Hessen und Anhalt auf Andreä's Rath beschlossen sei.

[24]) S. dasselbe bei Rehtmeyer, Beil. z. Th. 3. S. 317.

[25]) S. Beckmann a. a. O. S. 119, wo alle unterzeichnete Namen angeführt sind.

Die Aufgabe, die der Fürst seinen Theologen zu lösen gegeben hatte, war in die Frage gefasst: ob sich wirklich Alles im Concordienbuche so verhalte, wie es die Vorrede darstelle[26])? Das Resultat ihres Bedenkens war entschiedene Verneinung dieser Frage. Denn, erklärten die Theologen, in der Vorrede sei behauptet, daß man weder in Worten noch in Sachen von der A. C. abweiche; in der Formel aber finde sich das gerade Gegentheil. Wolle man diese Abweichungen dadurch rechtfertigen, daß man die Formel für eine Erklärung des rechten Verstandes der A. C. ausgebe, so müsse diese Auskunft schon deshalb verworfen werden, weil daraus folgen würde, daß man die A. C. in allen seit 50 Jahren gehaltenen Colloquien und Conventen falsch verstanden habe. Man müsse daher die Sache vielmehr umkehren, und die Lehre der C. F. nach der A. C. beurtheilen. Ueberdies, fahren sie fort, bekennten sie sich ebensowol zu der geänderten als ungeänderten A. C., welche beide auch von ihren Fürsten A. 30. und 61. (hier auf dem Fürstentage zu Naumburg) gebilligt und angenommen seien. Sie wollten daher weder die eine noch die andere in Verdacht ziehen, geschweige auf widerwärtige Meinung deuten lassen. Daß sich auch Gegner auf die geänderte beriefen, sei kein gültiger Einwurf gegen dieselbe; denn dies sei bekanntlich sogar bei der Bibel der Fall, von der man doch deshalb nicht weichen könne und werde. Nicht minder unzulässig sei es, daß in der Vorrede gesagt werde, die Schriften des Philippus, Brentius und Anderer seien nur insoweit unverwerflich und zulässig, als sie mit der Norm der C. F. übereinstimmten. Denn obwol man dadurch die Meinung von sich ablehnen wolle, als unterdrücke die Formel jene Schriften, so bleibe doch im Grunde diese Meinung heimlich darunter versteckt. Ja, es werde dadurch auch die sächsische Confession von A. 51. verworfen, die von den evangelischen Ständen zur Vorlegung auf dem tridentiner Concil angenommen sei, mit der aber die Formel augenscheinlich streite. Vornehmlich aber seien die neuen Phrasen, welche die Formel in der Lehre von der Person Christi einschwärzen wolle, sonderlich die neu erdachte Lehre de reali idiomatum communicatione, der Grund, der sowol sie als viele Andere bisher von der Subscription abgehalten habe. Diese Phrasen seien aber auch in der Vorrede nicht nur nicht abgethan, sondern noch mit neuen Farben aufgestutzt und vertheidigt. Dieses Letztere ist es nun,

---

[26]) S. Hospinian, fol. 170 ff., wo der Inhalt des Bedenkens ausführlich referirt ist; während Hutter, p. 852, es kurz abfertigt mit der Bezeichnung: futilissimum et ex meris λεπτολογίαις concinnatum judicium. Vollständig abgedruckt ist es zugleich mit der Replik der Concordisten und der Duplik der Anhaltiner, zu Neustadt an der Hardt, 1581. in 4.

wobei sie am ausführlichsten verweilen, indem sie mit 42 theils dogmatischen, theils historischen, theils dialektischen Gründen[27]), die freilich bei weitem nicht alle von gleichem Gewichte sind, darzuthun suchen, daß die in der Formel aufgestellte Ubiquitätslehre weder mit sich selbst, noch mit der A. C., noch mit der alten Kirchenlehre übereinstimme, und daß die Concordisten dieselbe, „weil es ihnen an Zeugnissen der Schrift und der alten rechtgläubigen Lehrer mangle, nur per suffragia subscribentium kanonisiren und erhalten möchten." Darauf legen sie ihr eigenes Bekenntniß vom Abendmahle vor, und suchen dasselbe als ein orthodoxes zu rechtfertigen, indem sie sich dabei sowol auf Luther's Katechismus, der Christi Worte zum Grunde gelegt, als auf Philippi Examen, der aus Pauli Worten argumentirt habe, berufen, und beide Reformatoren ebensowenig getrennt wissen wollen, als man Christus und Paulus trennen dürfe. Endlich wiederholen sie die schon bekannten Gründe gegen die Verdammung der nicht auf einer freien Synode Ueberwiesenen, welche die Formel sich auf papistische Weise erlauben, und beziehen sich dabei sowol auf den frankfurter als auf den langensalzer Abschied.

So hatten sie die von dem Fürsten ihnen vorgelegte Frage gelöset. Und da diese Frage sich lediglich auf das factische Verhältniß der Vorrede zu der Formel bezog, ihnen also keine Veranlassung darbot tiefer in den eigentlich evangelischen Standpunct einzudringen: so darf man sich auch nicht wundern, daß sie hier nicht weiter wiederholen, was sie in dieser Beziehung früher schon so freisinnig und freimüthig ausgesprochen hatten, sondern sich blos darauf beschränken zu zeigen, daß Alles, was die Vorrede vorgewendet hatte, nicht ausreiche, um den Vorwurf neuer und ungebräuchlicher Lehre von der Formel abzuwälzen.

Als nun die Gesandten zu Dessau eintrafen, war der Fürst, mit diesem theologischen Bedenken völlig einverstanden, gegen den Antrag, den sie ihm zu überbringen hatten, dergestalt eingenommen, daß er sie gar nicht einmal persönlich empfangen wollte. Dem Andreä aber, den er als den Urheber alles Uebels betrachtete, ließ er noch besonders durch seinen Kanzler Traubott eröffnen, daß er ihm zwar früher als einem wohlgesinnten Friedensstifter gewogen gewesen, später aber seine Gnade entzogen habe, als ihm klar geworden sei, wie er sich dem verwerflichen Ubiquitätsdogma zugewendet und die Kurfürsten zur Einführung desselben angereizt habe[28]). Anstatt sich also mit den Concordi-

---

[27]) Hospinian a. a. O. hat sie nur bis Num. 21 angegeben.

[28]) Dies erzählt Andreä selbst in dem Schreiben, das er hernach von

sten in weitere Verhandlungen einzulassen, ließ er ihnen, als Antwort auf ihren Antrag, durch seinen Kanzler jenes Bedenken seiner Theologen zustellen, und begleitete dasselbe mit einem Schreiben, in dem er selbst sich wo möglich noch stärker gegen die Vorrede und die Formel aussprach. Er sei, sagt er in diesem Schreiben[29]), von Anfang an bei dem reinen, einfachen Verstande der A. C. geblieben, und habe in seinen Landen keine falsche Lehre geduldet. Bei den entstandenen Streitigkeiten habe er immer gewünscht, daß man sich zur Eintracht vergleichen möge. Als daher der Kurfürst von Sachsen das Concordienwerk eingeleitet, habe er seine Bereitwilligkeit zu demselben, sowol durch die eingesandte Censur als durch die Beschickung des herzbergischen Colloquii, gezeigt. Da er aber gesehen, daß man alle seine Erinnerungen in den Wind schlage und jede Verbesserung der Formel verweigere, so könne und wolle er weder sein noch seiner Theologen Gewissen mit der Unterschrift der Formel beschweren. Auch in der jetzt übersandten Vorrede würden seine und Anderer Bedenken keineswegs auf solche Weise erledigt, daß er auch nur diese mit gutem Gewissen unterschreiben könne. Man möge ihn daher entschuldigen, wenn er sich darauf nicht einlasse, sich aber überzeugt halten, daß er in keinem einzigen Artikel von der A. C. abweichen wolle. Denn zu ihr sowie zu den alten Symbolen und ökumenischen Concilien bekenne er sich, und von ihnen wolle er weder Luther's noch Melanchthon's nützliche Schriften trennen.

Da den Concordisten hiernach sowol der persönliche Einfluß auf den Fürsten als die mündliche Disputation mit den Theologen benommen war, sahen sie ihren eigentlichen Hauptzweck völlig vereitelt; und es blieb ihnen nur übrig, dem ihnen eingehändigten theologischen Bedenken eine Refutationsschrift entgegenzustellen. Im vollen Verdrusse über die ihm persönlich widerfahrene Zurücksetzung ging Andreä sogleich an die Arbeit, die, obgleich die ausführlichste unter allen uns bisher vorgekommenen Schriften[30]), dennoch in unglaublich kurzer Zeit vollendet ward. Denn, da die Deputation erst am 6. Nov. in Dessau angekommen war, da das Verhandeln über die nachgesuchte

---

Dresden aus an den Fürsten sandte, in dem er sich über diese Behandlung beklagt, und sich von der erwähnten Beschuldigung zu reinigen sucht. Es steht bei Hutter, p. 838 ff.

[29]) S. dasselbe bei Hospinian, fol. 171, b.

[30]) Bei Hutter, p. 853 ff. füllt sie 70, in der erwähnten neustädter Ausg. p. 43 ff. gar 90 Quartseiten. Dennoch heisst es in derselben: „Obwol Ew. F. Gn. Theologen Schriften sehr lang und weitläuftig, wollen wir unser Bedenken auf das allerkürzeste und einfältigste verfassen."

Audienz, das Durchlesen des dessauer Bedenkens und das Berathen über dessen Beantwortung doch wenigstens einige Tage wegnehmen musste; und da gleichwol die lange Refutationsschrift, von allen drei kurfürstlichen Theologen unterzeichnet, schon am 12. Nov. dem anhaltischen Kanzler übergeben ward: so würde man in der That die Schnelligkeit kaum begreifen, wenn man dem Werke nicht durchweg ansähe, daß es recht eigentlich im Sturmschritt der ersten Aufwallung hingeschrieben sei. Daher gab es denn auch manche Blößen, die den Gegnern nachher willkommene Anfassungspuncte darboten.

In Beziehung auf des Fürsten Schreiben hoben die Concordisten mit der hochfahrenden Aeusserung an: es sei niemals ihr Wille gewesen, ihn wider sein Gewissen zu bereden; welches auch, wie sie spitzig hinzusetzen, bei seinem hohen Verstande vergeblich sein würde; sondern allein, „einen wahrhaftigen, beständigen und in Gottes Worte wohlgegründeten Bericht zu thun, daß die Lehre, so im Buche der Concordien verfasset, zuvörderst beständigen Grund in Gottes Worte, und beides, in rebus et phrasibus, eruditae orthodoxae antiquitatis testimonia habe." Nachdem sie dieses evangelische Schild ausgehängt haben, erbieten sie sich sogar, daß, wenn ihm auch in der Vorrede noch Etwas bedenklich wäre, dies „derselben noch einverleibet werden solle." Eine leere Versicherung, mit der sie auch den Kurfürsten von der Pfalz gekirrt hatten, und durch die sie jetzt dem Fürsten nur zeigen wollten, welche günstige Gelegenheit, seine Bedenklichkeiten geltend zu machen, er vorbeigelassen habe, indem er ihnen keine Audienz gab.

Indem sie sich nun zu dem Bedenken der Theologen wenden, bedienen sie sich zuerst der List, die allgemeinen Gründe, mit denen Dieselben im ersten Theile ihrer Schrift die Annahme der Formel sowol als der Vorrede abgelehnt hatten, nur als „zufällige Sachen, so im Eingange der Theologen Bedenkens vermeldet worden," zu bezeichnen, um dieselben desto kürzer mit blosem Widerspruche abzufertigen. Auf diese Weise machen sie sich gerade mit den Puncten, welche für sie die schwierigsten sein mussten, das leichteste Spiel. Daß auf die Censuren des torgischen Buches bei der Revision zu Bergen nicht die gebührende Rücksicht genommen sei, darüber wollten sie „um geliebter Kürze willen nicht disputiren." Hinsichtlich des Verhältnisses der Formel zur A. C. läugnen sie keck, daß Erstere „eine neue Erklärung" der Letztern sei; vielmehr sei sie nur „eine *Entscheidung* der eingefallenen streitigen Händel, darin angezeigt werde, *welche Lehre der A. C. gemäß, oder derselben zuwider*." So wussten sie mit anderen Worten ganz Dasselbe zu sagen, was sie so eben geläugnet hatten. Denn wenn die Formel sich anmaaßte zu entscheiden, welche Lehre der A. C. gemäß oder

zuwider sei, so maaßte sie sich eben dadurch auch eine authentische Erklärung der A. C. an, nach welcher die Dissentirenden, die sich gleichfalls auf die A. C. beriefen, dieselbe falsch erklärt haben mussten. Von der geänderten A. C., zu der sich die Anhaltiner gleichfalls bekannt hatten, sagen sie blos: die Fürsten zu Naumburg hätten nur bezeugt, daß sie „die andere Edition der ersten nicht zuwider verständen." Bekanntlich war aber gerade zu Naumburg die Veränderung als nähere Erklärung angenommen worden, die dem Sinne der ersten Edition gemäß sei. Gerade dies war es nun, was auch die Anhaltiner behaupteten, und so war diese Aeusserung entweder völlig nichtssagend, oder eine verfängliche Wendung, durch welche sie die „Entscheidung" der Formel ebensowol für die non variata als für die variata geltend machen wollten. Daß man auf der ungeänderten A. C. bestehen müsse, weil die Calviniſten sich auf die geänderte beriefen, wiederholen sie blos kategorisch; von dem Einwurf der Anhaltiner aber, daß man aus demselben Grunde auch die Bibel würde verwerfen müssen, weil die Gegner sich gleichfalls auf sie beriefen, sagen sie kein einziges Wort. Von Brentius Schriften und der sächsischen Confession vom J. 51 behaupten sie dreist, sie seien „dem Buche der Concordien nicht zuwider, sondern durchaus gleichstimmig"; wobei natürlich der Anhaltiner Nein eben so gültig blieb, als ihr Ja. Ueber Melanchthon äussern sie sich in den geschraubten Worten: „Was Philippi Schriften belanget, ist im Buche nothdürftiglich versehen, daß weder seine noch andere nützliche Schriften verworfen, aber hiemit keinesweges allerdings, wie auch Lutheri und Anderer, kanonisirt werden"; obgleich in der Formel ganz offenbar das Erstere mit Melanchthon, das Letztere mit Luther geschehen war. Indem sie aber hinzufügen: „denn offenbar, daß Philippus nicht allenthalben gleichförmige Lehre mit Luthero gehalten," bestätigen sie beides soeben in Abrede Gestellte, und schlagen sich in ihrem blinden Eifer selbst auf den Mund.

Doch, dies Alles betrachten sie, wie gesagt, nur als ein unbedeutendes Vorpostengefecht, und rücken nun erst mit ihrer dogmatischen Rüstung hervor, um die Orthodoxie der Formel in den Lehren von der Person Christi und vom Abendmahle gegen die Angriffe der Anhaltiner zu vertheidigen. Zuerst von der communicatio realis idiomatum suchen sie in 41 Puncten, welche denen des anhaltischen Bedenkens correspondiren, zu beweisen, daß sie darüber keine neue und gottlose Lehre führten. In die Subtilitäten dieser Argumentation einzugehen, kann eben so wenig hier, als vorhin bei dem Bedenken der Anhaltiner, unsere Absicht sein. Nur Einiges müssen wir daraus hervorheben, um zu zeigen, mit welchen Blendwerken sie den Fürsten zu täuschen suchten. Dahin ge-

hört gleich das erste Argument. Sie machen sich anheischig, die Orthodoxie ihrer Lehre durch Zeugnisse „aus heil. Schrift und den Vätern der alten reinen Kirche" zu erhärten. Nun erwartet man natürlich vor allen Dingen einen gründlichen Beweis aus biblischen Aussprüchen. Statt dessen aber folgt blos eine lange „Consignatio quorundam testimoniorum ex S. Patribus de majestate hominis Christi." Ganz am Ende dieser Consignatio stehen dann, — wenigstens bei Hutter, denn in der neustädter Ausgabe fehlen diese Phrases, — „Phrases S. Scripturae indifferentes et aequipollentes in abstracto et concreto." Die so den Zeugnissen aus den Vätern, welche als die Hauptsache voranstehen, als ein dürftiger Anhang hinzugefügten biblischen Sätze beschränken sich auf diese zwei: „Joh. 6. Ego sum panis vivus; ibidem: caro mea est verus cibus," 1. Joh. 1. Sanguis Jesu Christi, filii Dei, emendat nos ab omni peccato; ibidem: Christus emendat nos ab omni iniquitate." Etwas weiterhin kommen dann folgende Anführungen hinzu: „Es stehet geschrieben: mir, das ist, nach meiner menschlichen Natur, ist gegeben alle Gewalt im Himmel und auf Erden; item: in ihm, das ist, in seiner menschlichen Natur, sind alle Schätze der Weisheit verborgen; item: er ist, nach seiner menschlichen Natur, über alle Himmel gefahren, daß er Alles erfülle." — Hier verriethen sie einmal ihre gepriesene Kunst so deutlich, daß Jeder solche mit Händen greifen konnte. Denn man sieht, wie fein sie immer in die biblischen Worte ihre Behauptung als eine sich von selbst verstehende Erklärung einzuschieben wusten, um dann triumphirend ausrufen zu können, daß sie nichts als reine Bibellehre vortrügen.

Gegen die Bemerkung der Anhaltiner, daß ausser ihnen auch noch viele Andere gegen die Ubiquitätslehre protestirt hätten, erklärten sie dreist: „sie wüsten keine Andere, denn etliche hessische und nürnbergische Theologen, welche zumal dadurch des Calvinismi sich verdächtig gemacht." So gaben sie sich vornehm das Ansehn, als ob alle die übrigen scharfen Censuren der Holsteiner, der Pommern, der Mecklenburger, der Pfalzgrafen und mehrer Reichsstädte, welche insgesammt den ernstlichsten Protest gegen die Ubiquität eingelegt hatten, gar nicht vorhanden oder doch keiner Beachtung werth wären; und liessen zugleich den gehässigen Wink fallen, daß alle Widersprechenden, eben ihres Widerspruches wegen, ohne Weiteres für Calvinisten zu achten seien, und daher nicht weiter berücksichtigt zu werden verdienten. — Daß ferner die Phrasen der Formel von der Majestät der menschlichen Natur Christi nicht wörtlich in der A. C., ja sogar nicht in der heil. Schrift gefunden würden, räumten sie den Anhaltinern ein; behaupteten aber, sie seien, „wenn auch nicht dem äusserlichen Buchstaben nach in der heil. Schrift, gleich-

wol dem Verstande derselben nicht zuwider." Wie sie dies durch geschickte Einschiebung ihrer als richtig vorausgesetzten Erklärung zu beweisen wusften, davon haben wir vorhin schon Proben gesehen; und hätten die Anhaltiner ihre Erklärungen auf ähnliche Weise einschieben wollen, so hätten sie dazu wenigstens eben so viel Recht gehabt. Hatten sie den Satz, „Caro Christi est omniscia," getadelt, so wird ihnen hier entgegnet: in der Formel stehe auch nicht caro, sondern humana natura Christi est omniscia, und das sei ganz etwas Anderes. Gleichwol räumen sie fast in demselben Athem ein: „daß die heil. Väter das Wort caro und humana natura für Eins gebraucht"; wornach die Anhaltiner nun wenigstens keine Neuerung verschuldet hatten, sondern sich mit altkirchlichen Autoritäten decken konnten, wenn sie Eins mit dem Anderen vertauschten. Solche Sophistereien scheuten die Concordisten selbst sich nicht zu Markte zu bringen; wenn aber die Gegner sagten, „quod sola humanitas in Christo passa sit," so erklärten sie das für „vermeinte subtile dialecticam oder ganz groben tölpischen Verstand." Auf solche Weise gehen sie mit ihren Gegnern um, werfen ihnen insgesammt, — und besonders dem verhassten Amling, den sie bei jeder Gelegenheit als einen jungen, unerfahrenen, aufgeblasenen Menschen herabsetzen, — boshafte Verdrehung ihrer Worte, verdammte ketzerische Lehre, Unwissenheit in der Theologie und Philosophie vor; und gelangen endlich nach der ermüdendsten Weitschweifigkeit dieses „kurzen Berichts" zu dem Resultate: „daß Ew. F. Gn. Theologen dem Buche der Concordien aus lauterem Muthwillen und Vorsatz eine falsche, irrige Lehre zumessen, welche doch weder im Buche, noch in der Präfation, sondern das Widerspiel durchaus darinnen befunden wird; daraus sie hernach, als aus einem falschen Praesupposito, abscheuliche absurda schliessen, damit das Werk bei allermänniglich verhasst zu machen; sie aber führen dagegen öffentlich und ohne Scheu eine abscheuliche, gotteslästerliche, in Gottes Worte und der reinen Kirche verdammte Lehre von der Person Christi."

Auf ähnliche Weise gehen sie nun auch bei der Abendmahlslehre zu Werke, indem sie immer darauf zurückkommen, die Gegner hätten ihr desfallsiges Bekenntniß „durchaus auf Schrauben gesetzt, daß man es drehen könne, wie man es haben wollte." Sie bezögen sich zwar auf Luther's Katechismus, aber „nicht pure, sondern mit dem Zusatze: in rechtem christlichen Verstande." Bei den Gegnern also sollte dies unredlicher Vorbehalt sein; und doch hatten sie selbst sich noch kurz zuvor Ebendasselbe bei der sächsischen Confession vom J. 51 reservirt. Aber freilich war die Letztere ja auch nur Melanchthon's Arbeit, und da musste man immer genau auf den rechten christlichen Verstand sehen; bei Luther aber bedurfte es dessen nicht, und seine Worte allein musften pure ange-

nommen werden. Kann man das papistische Princip offenbarer zur Schau tragen, als es in diesem einzigen pure geschehen ist? — Wenn ferner die Gegner auch hier „alle neue Phrases" verworfen hatten, so stellen sie sich, als ob sie nicht recht wüssten, welche Phrasen denn gemeint seien, setzen aber satyrisch hinzu: es müssten wol diejenigen sein, „so Luther und Fürst Georg, und neben ihnen alle reinen Kirchen bisher wider die Sacramentschwärmer gebraucht." Sie geben daher dem Fürsten den inquisitorischen Rath, er möchte seinen Theologen „alle Artikel in thesi et antithesi vorlegen, wie dieselben im Buch der Concordia, de coenâ Domini gefasset, darauf einen Jeden insonderheit hören und mit Fleiß examiniren, und darauf ein rundes Ja von Jedem insonderheit erfordern; da es sich finden würde, welcher in dem Bekenntnisse richtig oder nicht." Also immer wieder das papistische Princip, immer die infallible Voraussetzung, daß eben nur die Formel das allein Richtige enthalte. — Besonders berufen sie sich auf den Vater des Fürsten, Georg von Anhalt, dessen Orthodoxie in der Abendmahlslehre sie mit mehren Citaten belegen, und schliessen endlich diesen Abschnitt mit den Worten: „In Summa, Ew. F. Gnaden Theologen haben sich im Artikel vom Abendmahle also erzeiget und erkläret, daß wir darinnen keinen Lutherischen oder Fürst Georgen-Geist, sondern durchaus die Calvinische, Wittenbergische Grundfeste spüren und finden."

Auf den Vorwurf wegen der Verdammungen lassen sie sich gar nicht weiter ein, sondern verweisen blos auf das in der Vorrede selbst darüber Gesagte. Wenn sie dabei bemerken, „wir möchten leiden, daß männiglich sich der göttlichen Wahrheit unterwerfe," so geht das natürlich nur auf die Gegner, nicht auf sie selbst zugleich. Denn ihre eigene Lehre gilt ihnen geradezu für die göttliche Wahrheit selbst. So heisst denn jene schönklingende Rede in ihrem Munde nichts anders als: möchten nur alle Gegner sich unserer Lehre als göttlicher Wahrheit unterwerfen, dann bedürften wir keiner Verdammungen mehr! — Daß Manche bei der Subscription der Formel übereilet, Andere als Verdächtige abgesetzt seien, davon versichern sie „Nichts zu wissen"; wiewol davon doch Beweise genug vorlagen, die gerade ihnen am wenigsten unbekannt sein konnten. Vielmehr rühmen sie sich auch hier wieder: es sei Allen Zeit genug zum Ueberlegen gelassen; und wenn Jemand abgesetzt worden, so sei dies aus ganz andern Ursachen geschehen. Natürlich, wenn Jemand durch die Ueberlegung, zu der man ihm Zeit liess, nicht zur Annahme der Formel geführt war, so ward er allerdings abgesetzt; aber nicht seines Glaubens wegen, sondern nur wegen seines Ungehorsams gegen den Befehl seines Landesherrn, der nun einmal nur nach der Formel gelehrt haben wollte.

Was die verlangte Synode betrifft, die sie bisher noch immer aus allen Kräften abgelehnt hatten, so hören wir sie nun auf einmal sagen: „dieselbige ist uns für unsere Person gar nicht zuwider." Daß sie aber damit nicht, wie die Gegner wollten, eine freie christliche Synode meinten, bei der allein die heil. Schrift zum Grunde gelegt, und jeder Artikel der Formel nochmals nach ihr geprüft würde, sondern etwa eine solche, bei der Alles nach der Formel entschieden werden sollte, das kommt sogleich zum Vorschein, wenn sie fortfahren: „Daß man aber jetzt erst in diesen Landen in Zweifel ziehen und darüber lange disputiren sollte, ob der Sacramentirer Lehre recht oder unrecht, welche in unseren Kirchen mit Grund Gottes Wortes einhellig öffentlich verworfen und verdammt, das wäre unseres Erachtens viel zu spät." Freilich war noch vor kurzem zu Langensalza eine solche Synode wirklich beschlossen worden, und damals hatten sie nothgedrungen darin willigen müssen, und dieselbe nur unter der Hand zu verhindern gewusst. Jetzt aber versichern sie mit dreister Stirn: „Was zu Langensalza zwischen den Kur- und Fürsten einer Synodi halben geschlossen, ist uns Theologen im Wenigsten bewusst." — Wol hatte man ihnen auch die Bestimmung des frankfurter Abschiedes entgegengehalten, daß Niemand ungehört verdammt werden solle. Sie aber erklären ohne Scheu, daß sie diesen Beschluß nicht verletzen, da sie „allein offenbare irrige Lehre verdammen," und berufen sich dabei sogar auf den Vorgang der Apostel und der alten Kirche. Sie allein sind also die unzweifelhaft Rechtgläubigen; die Lehre der Gegner aber ist so offenbar irrig, daß sie darüber gar nicht erst gehört zu werden brauchen, und es ist denselben um nichts Anderes zu thun, als „daß sie möchten ihren sacramentirischen, gotteslästerlichen Irrthum unverhindert fortpflanzen, und Luther's Lehre, wo es möglich, den Leuten aus den Herzen nehmen." Sie sind ihrer Sache so gewiß, daß sie behaupten dürfen: „Wenn Luther jetzo von den Todten auferstehen sollte, so würde er gewiß dies Buch in allen Artikeln für seine, ja des heil. Geistes Lehre halten und erkennen."

Nachdem sie so bis auf den äussersten Gipfel des Hochmuths gestiegen waren, auf dem sie freilich desto sicherer standen, da der große Todte, auf den sie sich so trotzig beriefen, ihnen nicht mehr widersprechen konnte, gaben sie sich die Miene bedauernder Herablassung, sowol bei dem Blick auf die anhaltischen Theologen, als auf den Fürsten selbst. Hinsichtlich der Ersteren nämlich sagen sie: obgleich es augenscheinlich sei, daß Dieselben durch ihr Bedenken nur die reine Lehre ausrotten und die calvinische Schwärmerei einführen wollten, „ist unser Wille keinesweges, sie wider ihr Gewissen zu der Subscription anzuhalten." Dabei aber machen sie die feine Bemerkung, die sie, wären sie nicht von

Hochmuth verblendet gewesen, doch wenigstens in gleichem Maaße auch auf sich selbst hätten anwenden sollen, „daß zweierlei Gewissen seien, nämlich ein rechtes, wahrhaftiges Gewissen, das auf Gottes Wort gegründet, und ein gemachtes, so auf Menschenwahn stehe und Gottes Worte zuwider sei." Wol sagen sie nun nicht ausdrücklich, daß bei den Anhaltinern sich nur das Letztere finde, geben es aber deutlich genug zu erkennen, indem sie fortfahren: „weil ihre Lehre falsch und Gottes Worte zuwider sei, so werde der Fürst nunmehr Derselbigen Gewissen zum Besten rathen können." Den hierin schon enthaltenen indirecten Wink, solche Theologen doch nicht länger zu dulden, verstärken sie noch, indem sie, den Blick auf den Fürsten selbst richtend, fortfahren: sie könnten ihm nicht verbergen, „daß unzählbar viele fromme Herzen hohes und niedriges Standes mit ihm ein herzliches christliches Mitleiden trügen, daß er sich diese Leute mit ihrer falschen, unreinen Lehre hinterführen und bis dahero von ermeldetem Werke der Concordien abhalten lassen." Dabei geben sie ihm zu bedenken, „wohin dies sehe und was endlich daraus erfolgen möchte," wenn er solchen Leuten ferner „Schutz und Schirm gäbe." Nachdem sie nun schließlich noch die Drohung hinzugefügt, daß sie, wenn jene Theologen so fortführen, „in öffentlichem Druck" wider sie auftreten würden, glaubten sie Alles gesagt zu haben, was sie zu der Hoffnung berechtigen könnte, der Fürst werde, „da er nun des Betruges seiner Theologen und des rechten Grundes der Sachen berichtet sei, gewißlich sich nicht länger aufhalten, sondern nicht weniger, als die christlichen Kur- und anderen Fürsten, solches Werk ihm belieben lassen."

Daß aber diese Hoffnung bei Joachim Ernst nicht in Erfüllung gehen konnte, lag nicht blos in der Persönlichkeit dieses Fürsten, sondern zugleich in der Natur der Sache. Denn der ganze Ton und Inhalt dieser Schrift war nur zu sehr geeignet, die ohnehin schon ungünstige Stimmung des Fürsten wo möglich noch ungünstiger zu machen, und vollends die so arg geschmähten Theologen auf das äusserste zu erbittern. Der Fürst gab den Concordisten, als er ihre Schrift erhalten hatte, seinen Unwillen durch fortwährende Verweigerung einer Audienz zu erkennen. Die anhaltiner Theologen aber erhielten Gelegenheit, ihrem Herzen Luft zu machen, als der Fürst ihnen, gleich nach der Abreise der Gesandten, den Auftrag ertheilte, eine neue Gegenschrift aufzusetzen; und sie entledigten sich dieses Auftrages mit großer Bereitwilligkeit. Daß die „Apologie"[31]), welche sie jetzt verfassten, ein dickes Buch ward,

[31]) Sie steht in der neustädter Ausgabe S. 135 ff. und ist mehr als doppelt so lang, als die beiden vorigen Schriften zusammen. Hutter sagt Nichts von ihr; Hospinian aber gibt das Wichtigste aus ihrem Inhalt, fol. 174 ff.

hatten die Concordisten durch ihre Breite und Bitterkeit selbst veranlasst. Denn nun wollten die so schwer Verunglimpften natürlich auch nicht den kleinsten Fleck auf sich haften lassen, und glaubten ein sorgfältiges Eingehn in das kleinste Detail sich selber schuldig zu sein. Zu dieser Ausführlichkeit sahen sie sich um so mehr veranlasst, da sie gewiß schon im voraus darauf rechneten, daß ihre Apologie nicht blos ihrem Herrn, sondern auch dem Kurfürsten zu Gesichte kommen, ja selbst der ganzen Christenheit bald durch den Druck würde vorgelegt werden. Wer diese Apologie mit Unbefangenheit lieset, wird ihnen auch das Zeugniß nicht versagen können, daß sie so viel evangelischen Geist, so viel Scharfsinn, und zugleich so viel Ruhe und Mäßigung beweisen, daß ihre Arbeit nicht blos zu der obigen Refutationsschrift der Concordisten den augenscheinlichsten Contrast bildet, sondern sich auch vor den meisten andern Schriften ähnlicher Art aus jener Zeit auf das rühmlichste auszeichnet. Wir können dies hier nur in der Kürze durch einige Angaben darthun.

Sie theilen ihre Apologie in drei Hauptabschnitte. Der erste beschäftigt sich damit, „die sechs Calumnien mit Bescheidenheit abzulehnen," die ihnen in der Refutationsschrift waren gemacht worden. Zuerst war ihnen vorgeworfen, daß sie alle die Irrthümer, die sie in der C. F. anföchten, den Kurfürsten und anderen Ständen aufbürdeten, die das Buch angenommen hätten. Sie aber bezeugen gegen diese bösliche Insinuation, daß sie den Fürsten Nichts vorwerfen; denn nicht Diese, sondern die Theologen hätten das Buch gemacht. Die Fürsten hätten vielmehr rühmlich Censuren eingefordert, die aber von den Theologen wenig beachtet seien. Das sei indessen von jeher der Kunstgriff der Irrlehrer gewesen, „daß sie ihren erroribus und haeresibus patronos und quasi asyla suchten, und hängten sich nicht an die Geringsten, sondern an die höchsten Häupter." Damit hatten sie Andreä's Politik so treffend wie nur möglich bezeichnet, und mit Grund ließ sich Nichts gegen ihren einfachen Satz einwenden: „wenn man falsche Lehre anficht, so meint man nicht die Obrigkeit, darunter sie eingeführt, sondern die Autores selbsten."

Die zweite Beschuldigung ging dahin, daß Alles, was sie wider das Buch erinnert hätten und lehrten, Sacramentsschwärmerei und Gotteslästerung sein solle. Hiebei bemerkten sie, daß dies nicht auf sie allein, sondern zugleich auf alle Diejenigen gehe, die irgend Etwas an der Lehre der Formel tadelten. Wie unzulässig und arglistig aber ein solches Verfahren sei, zeigen sie in diesen schlagenden Worten: „Die Concilia haben die res erstlich tractiret und decidiret; darnach folgen die anathematismi darauf. Sie aber kehren es allhier stracks um, und machen die Personen, denen sie nicht gut sind und die ihre errores

nicht approbiren, erstlich bei den hohen Häuptern suspect, und beschweren sie mit hässigen Namen; so bedürfen sie hernach nicht viel Kunst mehr, auf die res zu antworten." Als Consequenz, die sie freilich hier nur aus ihrem nachfolgenden Beweise anticipiren, setzen sie hinzu: „wenn Alles sollte sacramentirisch sein, das dieselbigen Theologen dafür halten, so müsste Christus, die Apostel und heil. Schrift Alles sacramentirisch sein."

Drittens war ihnen vorgeworfen: sie wollten Lutheri scripta gern aus dem Lande bringen und gar verwerfen." Auch dies, entgegnen sie, sei nun freilich nur gesagt, um sie gehässig zu machen, „weil sie wissen, daß die scripta Lutheri in großem Ansehen sind, und daß sie wider Den, der nur mit dieser ihrer Calumnie bezüchtigt wird, als suspectum, gut disputiren haben." Sie aber hielten Luthern, wie der Fürst und das ganze Land wisse, hoch in Ehren. Die Concordisten seien es vielmehr, die ihn verkleinerten, indem sie „seine schönen, herrlichen loca stillschweigend übergingen, und aus seinen Streitschriften contraria loca herausklaubten, die sie pro normâ zu halten vorstellten; so daß sie sich nicht schämten, seine contradictiones aller Welt vor Augen zu stellen." Indem sie aber selbst in ihrer Refutation gesagt hätten, „daß sie Lutheri scripta so wenig, als Philippi und Anderer, canonisirten," gäben sie zu erkennen, „sie wollten nicht an ihn, sondern er solle an sie gebunden sein." Eben in jenem Ausspruche jedoch „wiesen sie selbst den Weg, wie man die scripta Lutheri judiciren solle, nämlich daß man die loca, so sie allegiren, möchte libere ex verbo Dei, scriptis Apostolicis et Propheticis, examiniren." Dies sei es aber, was auch sie wollten und thäten, und dadurch erwiesen sie Luthern mehr wahre Ehre, als Jene, die, indem sie es sagten und nicht thäten, „nicht defensores, sondern deformatores Lutheri wären." So zeigten sie den Concordisten auf die einfachste Weise ihren Selbstwiderspruch, und retorquirten ihren Vorwurf auf sie selbst durch die Macht des evangelischen Princips, das Jene mit Worten anerkannten, aber mit der That verläugneten.

Auf die vierte Beschuldigung, „als verwürfen wir die Scripta Fürst Georgen zu Anhalt," erwidern sie nur kurz, das werde ihr Fürst wol besser wissen, und setzen hinzu, „zu solchen Scriptis bekennen wir uns gern, haben dieselbigen in unseren befohlenen Kirchen allezeit getrieben; es sind auch dieselbigen Scripta bishero wol bestanden und blieben; die Collectores (der Formel) sehen zu, ob ihr eigen Werk mit ihren neuen Phrasibus auch so lange dauern werde." Dabei verweisen sie auf den zweiten Theil ihrer Schrift, wo sie gerade aus Fürst Georg's Scriptis die errores der Gegner refutiren wollten.

Fünftens hatten die Concordisten dem Fürsten prophezeit, daß seine Theologen „so viele errores in seine Lande würden einführen, wo er nicht ein Einsehen hätte." Mit der einfachen Bemerkung, daß sich von der Zukunft Nichts bestimmen lasse, und daß die Gegner keine inspirirte Propheten seien, berufen sie sich hier blos auf ihr dem Fürsten vorliegendes Verhalten. Wol aber, setzen sie hinzu, würden Jene, wenn man sie gewähren lasse, die verderblichsten Irrthümer einführen. Dies wollten sie nicht etwa auch weissagen, sondern aus ihren bereits öffentlich erschienenen Schriften zeigen. Und nun geben sie in 12 Nummern eine lange „Tabella Paradoxorum ex Ubiquitistarum libris sideliter collecta," worin sie aus vielen Stellen bei Andreä, Brentius, Muskulus und Prätorius, „qualium adhuc innumera ex scriptis ipsorum colligi possent," zeigen, was sich jetzt und ferner von ihnen erwarten lasse, „weil sie eben im schwebenden Concordienwerke, ehe dasselbe noch vollzogen, allbereit mit solchen Opinionen im offenen Druck herausbrechen."

Der sechste und letzte Vorwurf war: sie hätten zu Herzberg auf eine Synode gedrungen, „die man sollte mit den Calvinisten halten." Auch dies, erklären sie, sei nichts als Verdrehung ihrer Worte, und schiebe ihnen unter, was ihnen nie in den Sinn gekommen sei. Sie hätten nur „ad liberam Synodum provociret, was auch andere Stände gethan, und das sei und bleibe der einzig rechte Weg." Die Gegner aber „wollten selbst Part und Richter sein," und nähmen sich unbefugt heraus, von „manifestis erroribus" zu sprechen. Sie wollten nur „ihre neuen Phrases und Paradoxa nicht lassen publice examiniren; sollte es aber zu einem offenen Concilio kommen, da libera vota gälten, würde sich's wol finden, was sie würden vor einen numerum subscribentium behalten." — So musste Andreä erfahren, daß er mit allen Beschuldigungen, die seine blinde Hitze ihm in die Feder geflösst, in ein Wespennest gestört hatte, und daß alle die Vorwürfe, die er in den bittersten Ausfällen auf seine Gegner gehäuft hatte, ihm in der gelassensten, aber auch geradesten Sprache mit reichlichen Zinsen zurückgegeben wurden. Aber es sollte noch schlimmer kommen; denn nun erst gingen die Anhaltiner zu der Hauptsache über.

In dem zweiten Theile der Apologie nämlich wollen sie „die Lehre von der Person Christi nach der rechtgläubigen Kirchen Meinung kürzlich wiederholen, und mit bewährten Zeugnissen der reinen Lehrer bekräftigen." Sie gehen dabei sehr gründlich zu Werke, indem sie vor allen Dingen „die Ursachen betrachten, warum Christus habe zugleich Gott und Mensch sein sollen." Und hier ist ihr Bekenntniß so orthodox, wie es nur je bei Anselm in seinem Cur Deus homo? sein

konnte. Sie aber legen dieses Bekenntniß nur in der Ueberzeugung ab, daß es „aus der heil. Schrift sei," und zeigen dann in bündiger Argumentation, daß die Ubiquität der Concordisten mit demselben nicht blos nichts zu schaffen habe, sondern von demselben gerade ausgeschlossen werde. Nun erst beginnen sie darzuthun: daß dieses ihr Bekenntniß auch von jeher die Lehre der rechtgläubigen Kirche gewesen sei; und daß auch Luther und Fürst Georg von Anhalt, auf welche die Gegner sich gegen sie berufen hatten, völlig mit demselben übereinstimmten, und also für sie zeugten. Sie lassen daher „orthodoxa de mysterio incarnationis testimonia" folgen, in einer langen Reihe ausführlicher Citate aus den Apostolischen und Kirchen-Vätern, sowie besonders umständlich aus Luther's und Fürst Georg's Schriften. Indem sie nun diese Citate den in der Refutationsschrift angeführten entgegenstellen, beweisen sie, daß sich wenigstens ebensoviele kirchliche Autoritäten gegen als für die bestrittene Lehre anführen liessen, daß also auf diesem Wege der Streit nicht unbedingt zu entscheiden sei. Daß sie aber überhaupt solchen kirchlichen Autoritäten kein entscheidendes Gewicht einräumten, sondern als evangelische Christen Alles auf das Wort Gottes zurückgeführt wissen wollten, gaben sie unzweideutig dadurch zu erkennen, daß sie am Schlusse dieses Catalogus testium hinzufügten, daß sie ihre jetzt wiederholte und kirchlich bestätigte Lehre „hiermit allen Rechtgläubigen auf der ganzen Welt, sonderlich den christlichen Häuptern, nach Gottes Worte zu urtheilen demüthig untergäben."

Der dritte Theil der Apologie endlich macht es sich zum Geschäfte, sämmtliche Argumente des ersten Bedenkens und der Refutationsschrift neben einander zu stellen, und zu zeigen, daß die ersteren durch die letzteren nicht solvirt seien. Vor allen Dingen aber schickten sie folgende ebenso wahre als scharfe Bemerkung voran: „Die drei Theologen haben sich dahin erklärt, daß sie in ihrem gestellten Concordienbuche nicht das Geringste, weder in Worten, noch im Verstande, zu ändern und zu verbessern bedacht. So ist leicht zu schliessen, daß sie stracks ihre Meinung kanonisirt haben wollen, die Präfation gebe gleich den Sachen was für einen Schein sie könne. Und ob sich Jemand heute oder morgen eines anderen Verstandes wollte vernehmen lassen, würde es doch Niemanden helfen. Also maaßen sich allbereit diese Leute eine päpstliche Gewalt an, ihre Lehre nicht allein nicht zu ändern, sondern auch nicht zu verbessern. Die Präfation aber, weil sie nicht der Theologen, sondern der Häupter sein soll, möge nach eines Jeden Vergnügen augirt oder gemindert werden." Nach dieser Expectoration, die recht eigentlich den Nagel auf den Kopf traf, und die dem Fürsten über den geheimen Vorbehalt der Concordisten bei der

Vorrede die Augen öffnen musste, wenn er ihre wahre Absicht nicht schon vorher durchschaute, gehen sie nun Satz für Satz alle Numern der Refutationsschrift durch, und suchen bei jedem Puncte zu zeigen, daß ihre im ersten Bedenken aufgestellten Argumente noch fest ständen. Wir können uns hier natürlich auf das Einzelne dieser vergleichenden Argumentation ebensowenig einlassen, als auf die Frage, auf wessen Seite die überwiegende Wahrheit sei. Das Zeugniß aber können wir den Anhaltinern nicht versagen, daß sie allenthalben auf die heil. Schrift zurückgehen, daß sie der Heftigkeit und den Schmähungen der Refutationsschrift eine sich immer gleich bleibende Ruhe und Mäßigung entgegensetzen, und so ihr anfänglich gegebenes Versprechen erfüllen, sich in das „theologische Gebeiß" nicht einzulassen. — Das Resultat ihrer Beweisführung fassen sie in folgenden Schlußworten zusammen: „Nachdem wir bisher aus wahren, unbeweglichen Gründen und Zeugnissen sowol der heil. Schrift, als der alten rechtgläubigen Kirchen, item aus Luther und Fürst Georg, augenscheinlich bewiesen, daß nicht wir, sondern unser Gegentheil, neue Lehre in die Kirchen Gottes einführet; inmaaßen sie selbst bekennen müssen, daß ihre Phrases in keiner bewährten Schrift, Bekenntniß oder Symbolo der A. C.-Verwandten, dazu in Gottes Worte selbst nicht zu finden, sowenig als in den decretis der approbirten Concilien, noch Haupt-Symbolis; und wiewol sie sich auf die Patres berufen, jedoch ihre neue, hochgefährliche Eutychianische Propositiones nicht mit einem einzigen testimonio der alten rechtgläubigen Lehrer haben beweisen können, sondern dieselben zum Theil gestümmelt, zum Theil auf einen anderen Verstand zu bringen bemüht, nirgends aber die Reden wie obgesetzt demonstriret; dazu von den Jesuiten selbst mit starken, unbeweglichen Gründen vorlängst refutirt worden sind, und demnach von dem Consens, welchen Lutherus in diesem Artikel mit der römischen Kirche für recht gehalten, abgewichen: als gelanget hiemit an Ew. F. Gn. unsere Bitte, Sie wollen die Richtschnur göttliches Wortes selbst vor die Hand nehmen, und nach derselben diese unsere christliche Verantwortung gegen unseres Widerparts vermeinte Widerlegung in Gnaden conferiren und judiciren."

In einem kurzen Anhange vom Abendmahl bemerken sie blos, daß es nach der voranstehenden Beweisführung nicht nöthig sein werde, über diesen Artikel weitläufiger zu disputiren, daß sie sich einmüthig auf die heil. Schrift, die alten Symbole, die A. C. und übrigen evangelischen Bekenntnisse, auf Fürst Georg's Schriften, auf Luthern, ja auf Andreä's eigene frühere Aeusserungen berufen könnten. Die Letzteren führen sie hier besonders für sich an, und sagen dann von ihnen: „Ist diese Erklärung D. Jacobi gerecht, was ficht er denn itzt so hoch über der Ubiquität und anderen somniis? Ist sie aber unrecht, so hat er damals seine christ-

liche Obrigkeit, wie Andere, die ihm geglaubet, verführt. Oder da er sie noch für gut sein lässt, wie wir hoffen, so wolle er auch von uns nicht Mehr begehren, sondern vielmehr sich selbst nochmals eines Besseren besinnen, und die trostreiche Lehre mit dem häßlichen Gedicht von der Allenthalbenheit des Leibes Christi nicht weiter verderben." — Als ihr Ultimatum erklären sie dabei: „Ohne und ausserhalb der heiligen Worte, damit dies hochwürdige Sacrament vom Herrn Christo selbst eingesetzt, und durch seine Apostel beschrieben, können und sollen wir keinen anderen Nebengrund zulassen oder annehmen, sondern Alles, was von der heil. Stiftung, mit klaren Worten der Schrift verfasset, zur Rechten oder Linken abweicht, achten wir uns vor Gott und unserem Gewissen schuldig zu meiden und fliehen als schwärmerisch, es sei gleich von Sacramentirern oder Ubiquitisten erdacht." — Sie beschliessen die ganze Apologie mit den Worten: „Gottes Wort muß wahr und bestehen bleiben, und Menschenfündlein zergehen. Kann uns aber Jemand mit beständigem Grund aus heiliger göttlicher Schrift überweisen, daß wir unrecht lehren, so wollen wir der Wahrheit mit dankbarlichem Herzen gern weichen und folgen. Daß aber Ew. F. Gn., wie unser Widerpart gern sähe, in Ungnaden uns arme Diener göttliches Wortes unüberwiesen mit Weib und Kind in's Elend sollte verstoßen, vor solcher schlimmen Sünde hat Gott den Stamm Anhalt gnädiglich vom Anfange des wiederbrachten göttlichen Wortes bis auf diese Stunde behütet."

So blieben die Anhaltiner dem evangelischen Princip, von dem sie ausgegangen waren, bis auf das letzte Wort getreu. Wie man nun auch immer über ihre Dogmatik urtheilen mag, den Ruhm wenigstens muß ihnen Jeder lassen, daß sie die papistische Anmaaßung ihrer Gegner nur mit evangelischen Waffen würdig zurückwiesen, und die Kunstgriffe und Erschleichungen Jener mit scharfem Blick zwar, aber ohne Schmähung aufdeckten. Eben deshalb aber, weil hier Andreä's geheimste Triebfedern an's Licht gezogen, und was Unzählige längst im Stillen dachten, mit klaren Worten ausgesprochen war, musste diese Schrift seine höchste Erbitterung erregen. Er musste sogar erleben, daß diese für ihn und sein ganzes Treiben so demüthigende Schrift von dem Fürsten Joachim Ernst nicht blos an die drei Kurfürsten, sondern auch an andere evangelische Stände gesandt ward; sodaß nun leicht an allen Höfen sein Name anrüchig werden konnte. Ja er konnte selbst leicht voraussehen, was auch wirklich sehr bald erfolgte, daß die anhaltischen Theologen ihre Schrift durch den Druck veröffentlichen würden, und dann war seine Reputation vor der ganzen Christenheit auf ein höchst gefährliches Spiel gesetzt, da er sich bereits Feinde genug gemacht hatte, die begierig diese

Gelegenheit zu seiner Verkleinerung oder Verdächtigung ergreifen würden. Doch alle übrigen Rücksichten traten bei ihm vor der Einen zurück, daß das Werk, für welches er schon so Viel gewagt hatte, und an welchem sein ganzer Ehrgeiz hieng, nur durchgesetzt würde. Dann mochten die Gegner sagen, was sie wollten; er konnte dennoch triumphiren, und sich mit einem oderint dum metuant! trösten. Daher lag ihm jetzt Alles daran, die drei Kurfürsten in günstiger Stimmung zu erhalten.

Am wichtigsten aber war es, sich der Beständigkeit August's von Sachsen zu versichern, der ja bisher vor der Welt das Directorium der ganzen Sache geführt, den er bisher noch immer an geheimen Fäden hatte leiten und für seine ehrgeizigen Zwecke in Bewegung setzen können, und der jetzt auch durch das Interesse des eigenen Ehrgeizes gefesselt werden musste. Um den schlimmen Eindruck, den die anhaltische Apologie möglicherweise auf August machen konnte, zu verhüten, bediente sich Andreä nun wieder desselben Kunstgriffs, den er schon so oft mit glücklichem Erfolge angewendet hatte. Er stellte ihm nämlich die anhaltischen Theologen als Leute dar, die im geheimsten Grunde ihres Herzens verdammte Sacramentirer, und nur daher dem Concordienbuche so abgeneigt wären, die aber, da sie sich dies nicht öffentlich dürften merken lassen, ihre Ketzerei mit weitläufigen Disputationen zu bemänteln suchten, die nichts als Blendwerke und Sophistereien wären, und mit denen sie ihren Fürsten, der davon nichts ahne, hinter das Licht geführt hätten. — Wäre August eines unbefangenen Blickes und Urtheiles fähig gewesen, so hätte ihm nothwendig die merkwürdige Erscheinung auffallen müssen, daß hier Andreä genau Dasselbe that, was die anhaltische Apologie so treffend bezeichnet hatte in den Worten: „sie machen die Personen, die ihre errores nicht approbiren, bei den hohen Häuptern suspect, und beschweren sie mit hässigen Namen.“ Der Theologe aber kannte seinen Gönner zu gut, um eine solche Entdeckung zu befürchten. Er demonstrirte ihm getrost weiter, daß Nichts gerathener sei, ja Nichts anders übrig bleibe, um die verkappten Sacramentirer aus ihren Schlupfwinkeln herauszulocken, als ihnen einige kurze inquisitorische Fragen, die geradezu auf die Hauptpuncte des Streites gerichtet wären, vorzulegen, und darauf ein rundes Ja oder Nein von ihnen zu verlangen. Er hatte zugleich genau berechnet, was man auch dem Fürsten von Anhalt hierin bieten dürfe und zutrauen könne. Die bisher bewiesene Sorgfalt desselben, seine Theologen vor jedem Verdachte zu bewahren, ließ allerdings hoffen, daß er, wenn man ihm solche Fragen zustellte, ihnen dieselben vorlegen werde. Konnte er aber dahin nur gebracht werden, so wusste Andreä recht gut, daß die Theologen sich der Beantwortung der Fragen nicht entziehen könnten und würden. Wenn ihnen dann jeder Umschweif benommen, und eine kate-

gorische Antwort abgefordert ward, so rechnete er darauf, daß das, was er ihre Sacramentschwärmerei oder ihren heimlichen Calvinismus nannte, ja offenkundig werden müsse, oder daß es wenigstens nur einer geschickten Hand bedürfen werde, um dieselbe, wenn auch nicht ihnen selbst, so doch dem Kurfürsten, in ihren eigenen Worten aufzuzeigen.

Diesen wohl ausgedachten Plan, durch den er sich zugleich an den anhaltischen Theologen auf eine recht empfindliche Weise glaubte rächen zu können, wusste Andreä dem Kurfürsten wirklich so plausibel zu machen, daß Derselbe ihn unverzüglich in's Werk zu setzen beschloß. Vom 30. Decbr. 1579 war die Apologie der Anhaltiner datirt, und schon am 18. Febr. 1580 erließ August ein Schreiben an Joachim Ernst, worin er ihn aufforderte: „den Sinn und die Meinung seiner Theologen genauer zu erforschen, und ihnen zu dem Ende einige Fragen zur Beantwortung vorzulegen; aber so, daß sie ohne sophistische Umschweife, kategorisch entweder mit Ja oder Nein darauf antworteten." Zugleich übersandte er ihm dabei acht von Andreä zu diesem Behuf gestellte Fragen, von denen sich die 6 ersten auf die wahrhaftige und wesentliche Gegenwart des Leibes und Blutes Christi an allen Orten, wo sein Abendmahl gleichzeitig gehalten werde, die beiden letzten auf die Allmacht und Allwissenheit der menschlichen Natur Christi bezogen[34]). — So wusste der gewandte Hierarch das Katechismus-Examen, das er zu Herzberg schon mündlich mit den Anhaltinern versucht hatte, jetzt unter der imponirenden Autorität des Kurfürsten noch einmal schriftlich mit inquisitorischer Strenge zu erneuern. Dahin war es also in der evangelischen Kirche schon gekommen, daß ein einzelner Theologe unter kurfürstlicher Aegide förmliche Inquisitorial-Artikel stellen, und im voraus dictatorisch erklären durfte, daß Diejenigen, welche dieselben nicht unbedingt annähmen, verdammliche Ketzer seien. Auch hier bestätigte Andreä durch sein eigenes Verfahren vor aller Welt, was ihm die Anhaltiner vorgeworfen hatten: daß er „Part und Richter in Einer Person sein wolle, und sich papistischer Autorität anmaaße." Jetzt hätte Joachim Ernst nur eben so leicht-gläubig, wie August von Sachsen, jetzt hätten die anhaltischen Theologen nur eben so kleinmüthig, wie die meisten Subscribenten der Formel, sein dürfen, und es wäre um den freien Protestantismus in Anhalt geschehen gewesen. Aber Beides verhielt und gestaltete sich ganz anders. Der Fürst bewahrte sein volles Vertraun zu den Theologen, und Diese erschraken auch vor der neuen Falle nicht.

Gewiß hatte Andreä erwartet, daß die Anhaltiner keine einzige

---

[34]) S. diese Fragen bei Hutter, p. 982; auch bei Beckmann, S. 119.

seiner Fragen würden bejahen können, daß sie mithin, da ihnen gleichwol eine kategorische Antwort abgefordert ward, in die peinlichste Verlegenheit würden gerathen und sich winden und drehen müssen, um zu entschlüpfen. Aber die Freude, sich an dieser vorausgesetzten Verlegenheit weiden, und sie dann öffentlich prostituiren zu können, sollte ihm demnoch verleidet werden. Sein Hochmuth hatte ihn diesmal zu allzu großer Sicherheit verleitet, und er sollte zu seiner Bestürzung erfahren, daß er sich so gut wie ganz verrechnet hatte. Denn die Anhaltiner bejahten eben so freudig die 6 ersten Fragen, als sie die beiden letzten entschieden verneinten; und was hier das Wichtigste ist, sie thaten Beides in so durchaus evangelischem Geiste, daß sie alle acht Antworten durch stete Beziehung auf die heil. Schrift motivirten[35]). Es ist der Mühe werth zu hören, wie frei und unumwunden sie sich bei der Lösung dieser vermeintlich so schwierigen Aufgabe aussprachen. — Sie hätten wol Ursache, sagen sie im Anfange ihrer Erklärung, auf Fragen so verfänglicher Art, die selbst noch einer ausführlicheren Erklärung wol bedürften, „so enge zu antworten" sich zu weigern. Weil aber der Fürst es „ohne Zweifel aus christlichem Gemüthe" von ihnen begehrt hätte, sie auch nicht gemeint wären, den Fürsten oder irgend einen Menschen „in ihrem Bekenntniß und Lehre zu betrügen, oder darin zu tergiversiren," wol aber vermerkten, daß ihre Widersacher sie „bei hohen Potentaten vielleicht möchten irgends der Sacramentirerei verdächtig machen," so seien sie es ihrem Fürsten und sich selber schuldig, „fein kurz, richtig und einfältig darauf zu antworten." Jeder sieht hieraus, wie richtig sie ihre ganze Stellung erkannten, und wie frei und selbständig sie sich in derselben bewegten. Sie setzten gleich hier mit gebührender Bescheidenheit hinzu, daß sie mit dieser ihrer Erklärung „sonst Niemanden zum Wenigsten präjudiciren wollten," und bildeten schon dadurch einen scharfen Gegensatz zu der inquisitorischen Anmaaßung der Fragsteller, die ihre Entscheidung als die allein richtige und für Alle maaßgebende aufstellten. Hierauf gehen sie zu den einzelnen Fragen selbst über.

Auf die erste Frage: ob sie glauben und bekennen, „daß Christi wahrhaftiger Leib, so im Himmel aufgenommen, zugleich auch wahrhaftig und wesentlich hienieden auf Erden an allen Orten gegenwärtig sei, da sein heil. Abendmahl auf Einen Tag und Stunde gefeiert wird?" sagen sie: Ja, nach Ausweisung derselben, unwidersprechlichen Worte der göttlichen Einsetzung; mit Nichten aber nach der neu erdichteten Allenthalbenheit, welche Gottes

---

[35]) S. der anhaltischen Theologen Erklärung auf die überschickten Fragen, bei Hutter, p. 984 ff.

Worte stracks zuwider ist, davon auch Lutherus selbst zu disputiren verboten." — Deutlich geben sie hier zu erkennen, daß ihr Ja nur auf Gottes Worte, keineswegs aber auf der Menschensatzung der Ubiquitisten gegründet sei. Die Letzteren konnten sich also dieses Ja durchaus nicht als Gewinn zurechnen, sondern mussten vielmehr ihr Argument als ein schriftwidriges bezeichnet sehen, mit dem man sich alle Gemeinschaft ausdrücklich verbat. Diese Erklärung der Anhaltiner ist um so bemerkenswerther, da sich aus derselben ihre Ueberzeugung ergibt, daß man sehr wol in einem dogmatischen Resultate zusammentreffen, und doch den Grund, auf welchem Andere dasselbe bauen, verwerfen könne, sobald dieser Grund ein anderer als der biblische ist. Sie hatten also begriffen, was eigentlich den wahren und tiefen Gegensatz des evangelischen Protestantismus und des statutarischen Papismus ausmacht. Jener sucht und findet die wahre Einigkeit in consequentem Festhalten des evangelischen Princips; und sie ist und bleibt ihm vorhanden und ungetrübt, gesetzt auch daß die dogmatischen Ergebnisse divergiren sollten. Dieser aber fordert nur starre Gleichförmigkeit der Dogmen, unbekümmert auf welchem Grunde sie ruhen, und achtet die Einigkeit gleich für gefährdet und verletzt, sobald sich irgend Meinungsverschiedenheit hervorthut. Jener legt der dogmatischen Einstimmigkeit nur einen durch die Schriftmäßigkeit bedingten, Dieser aber einen schlechthin unbedingten Werth bei. Jener war der Boden, auf dem die Anhaltiner standen; Diesen aber wiesen sie den Concordisten als ihre rechte Heimat zu. So legte schon ihre erste Antwort ihre principielle Grundverschiedenheit an den Tag.

In gleichem Geiste gaben sie auf die zweite Frage: „ob Solches der allmächtige Gott vermöge mit seiner allmächtigen Kraft zu schaffen?" die Antwort: „Ja, denn bei Gott ist kein Ding unmöglich Luc. 1., und er kann schaffen, was er will, Psalm 115." — Ebenso auf die dritte Frage: „ob er Solches wolle thun?" erwiedern sie: „Ja, laut seiner Zusage und Stiftung." Auch hier ist beide Male Gottes Wort ihr einziges Argument. — Die vierte Frage: „ob es ein wahrhaftiger Leib sein und bleiben könne, wenn er wahrhaftig und wesentlich zumal im Himmel und auf Erden gegenwärtig sei, an so viel Orten, da sein heil. Abendmahl auf Eine Stunde gehalten wird?" war so fein zugespitzt, und schien so deutlich den Widerspruch des gesunden Menschenverstandes herauszufordern, daß Andreä hier gewiß die Anhaltiner zu fangen gehofft hatte. Diese aber sprachen auch hier unbedenklich ihr Ja aus, und motivirten dasselbe durch den Zusatz: „denn das heil. Nachtmahl ist ein unerforschlich Mysterium oder Geheimniß, dadurch der wesentliche Leib Christi un-

geändert bleibet." Stand ihnen einmal die Schriftmäßigkeit sowol der leiblichen Himmelfahrt Christi, als seiner leiblichen Gegenwart im Abendmahle fest, — und dies hatten sie ja bei der ersten Frage erklärt, — so liessen sie sich auch durch die Unbegreiflichkeit der Vereinigung Beider nicht in ihrem Glauben irre machen, sondern unterwarfen sich in Demuth der göttlichen Autorität, auch wo dieselbe ihnen ein unerforschliches Geheimniß verkündigte. So waren die Gegner auch mit dieser captiösen Frage gescheitert an dem frommen Glauben, der das Gotteswort, wo es dem menschlichen Auge widersinnig scheint, lieber noch nicht zu fassen bekennt, als zu meistern, zu deuteln oder gar zu verwerfen wagt.

Die fünfte Frage: „ob Christi Leib und Blut, auf Erden wesentlich gegenwärtig, mit Brod und Wein ausgetheilet, und nicht allein mit dem Glauben von den frommen Christen, sondern auch von dem ungläubigen Juda mit seinem Mund empfangen werde?" enthielt eigentlich nur eine nothwendige Folgerung aus der ersten. Denn war einmal die wirkliche Gegenwart und Austheilung des Leibes Christi mit dem Brode zugestanden, so ergab sich ganz von selbst, daß auch Alle, die das Brod genossen, mit demselben zugleich den wirklichen Leib Christi empfingen. Die Anhaltiner hätten sich daher einer ausführlicheren Beantwortung dieser Frage füglich überheben können. Aber sie ergriffen mit Freuden auch diese Gelegenheit, den evangelischen Grund ihres Glaubens nochmals zu bezeugen, und sagten: „Ja, denn das gesegnete Brod ist der wahrhaftige Leib Christi, und der gesegnete Wein ist das wahrhaftige Blut Christi; wie Solches bezeugen die drei Evangelisten, Matth. 16., Marc. 14., Luc. 22., und der heil. Apostel Paulus, 1 Cor. 10. und 11." Da aber diese Frage nicht undeutlich zu verstehen gab, daß man ihnen die Ausschliessung der Ungläubigen von dem Empfangen des Leibes und Blutes Christi beimesse, so konnten sie der Versuchung nicht widerstehen, die Bemerkung einfliessen zu lassen, daß nicht sie, sondern gerade die Gegner selbst, eine nach ihrer Ansicht so unbiblische Unterscheidung machten. Sie setzten nämlich hinzu: jene Schriftstellen dürften nicht so verstanden werden, wie Andreä sie einmal in Leipzig ausgelegt habe, da er in einer Predigt sollte gesagt haben: „Die gemeinen Laien, als Schuster und Schneider empfingen den wahren Leib Christi, die Hochgelahrten aber nur die Hülsen." Auf diese Predigt sei er öffentlich für einen Calvinisten ausgeschrieen worden. Auch hätten sich Etliche vernehmen lassen, daß sie Calvin's Lehre selbst aus den eigenen Worten des Concordienbuches erweisen wollten, sobald nur die auch von den Papisten verworfene Ubiquität niedergelegt sei. Ja die Herren Theologen hätten selbst

zu Dessau in ihrer Refutationsschrift bekannt, „wenn die Ubiquität Nichts sei, wollten sie kein Wort mehr wider die Calvinisten verlieren." — Diesen ganzen hämischen Ausfall hätten sie als unnöthig weglassen können, und als unziemlich und irritirend weglassen sollen, da die Gegner hierin natürlich eine Herausforderung finden mussten, gegen den ihnen hier aufgebürdeten Sinn ihrer Worte zu protestiren.

Auf die sechste Frage: „ob Christus auch wolle, daß man nicht allein Brod und Wein im heil. Abendmahle mit dem Munde, sondern auch seinen Leib und Blut mit dem Brod und Wein mündlich empfahen solle?" ergab sich aus dem Bisherigen von selbst das Ja. Doch auch hier begründen die Anhaltiner dasselbe wieder mit der Erklärung, „nach den Worten der göttlichen Einsetzung"; wobei sie hinzufügen, daß auch der Katechismus nicht blos ebenso lehre, sondern auch ebenfalls auf die Einsetzung Christi verweise. Auch diese Frage war nach der vorhergehenden eigentlich so überflüssig, daß sie gar nicht erst hätte aufgeworfen werden dürfen. Aber die Anhaltiner wollten nun einmal keine Antwort schuldig bleiben, und keine Gelegenheit vorbeilassen, ihr evangelisches Princip allenthalben als das einzige, worauf sie fußten, geltend zu machen.

Bisher hatten sie wider alle Erwartung der Concordisten sämmtliche Fragen bejaht. Nun aber kamen sie zu den beiden letzten, die sie eben so entschieden verneinten, und bei denen ihr Nein auf demselben evangelischen Grunde ruhte. Die siebente Frage lautete: „ob Christus nach seiner menschlichen Natur, oder seine menschliche Natur in der persönlichen Vereinigung, mit der That und Wahrheit die Allmächtigkeit empfangen habe, und derselben theihaftig und fähig sei?" Ihre Antwort ist: „Nein; denn es streitet wider die ganze heilige Schrift, drei Haupt-Symbole, A. C., Apologie, Schmalk. Artikel, Catechismus Lutheri und wider die Lehre Fürst Georgen." Zum Belege dieser Behauptung bemerken sie: „wie wir in unserer Apologie gründlich erwiesen haben und ausgeführt, auf die wir uns um geliebter Kürze willen referiren"; wobei sie noch ein Citat aus Luther und aus dem Magister sententiarum hinzufügen, „wie denn die orthodoxa antiquitas solcher Sprüche und testimoniorum unzählig viele habe." — Endlich die achte Frage war: „ob Christo jetzunder in seiner Glorie und Majestät, darein er nach seiner Menschheit zur Rechten Gottes eingesetzt, möglich sei, auch nach seiner menschlichen Natur mit seiner Seele zu wissen Alles, was Gott weiß, was von Ewigkeit und was jetzt ist und was in alle Ewigkeit sein wird, und also Alles wisse, und ihm

Nichts verborgen sei?" Ihr Nein auf diese Frage motiviren sie zunächst durch die Bemerkung: „Denn die Glorie und Majestät hebet nicht auf den Unterschied beider Naturen in Christo; und wird mit dieser Frage der Apollinaristen Irrthum bestätiget, daß Christus keine wahrhaftige menschliche Seele habe an sich genommen, sondern anstatt der Seele die Gottheit sei, welches eine gräuliche blasphemia ist." Auch hier aber ist es ihnen nicht genug, die Unkirchlichkeit dieses Satzes bezeichnet zu haben, sondern das größte Gewicht legen sie wieder auf die Schriftwidrigkeit desselben, indem sie fortfahren: „in diesem Allen ziehen wir uns auf Gottes Wort"; worauf sie dann auch ihren Consens mit der alten Kirchenlehre noch durch einige Citate erhärten.

Bei allen Antworten also, bei ihrem Ja wie bei ihrem Nein, stehen die Anhaltiner durchaus auf biblischem Grunde. Wir haben hier nicht die exegetische Richtigkeit ihrer Behauptungen zu untersuchen oder zu vertreten; genug, daß sie von derselben überzeugt waren, und jedenfalls das evangelische Princip festhielten, wenn sie auch in der Anwendung desselben irren mochten. Wie wenig sie selbst sich dabei anmaaßten das unbedingt Richtige schon vollkommen gefunden zu haben, hatten sie schon im Anfange zu erkennen gegeben durch die Worte, daß sie „Niemanden präjudiciren wollten." Nochmals bezeugen sie es auch jetzt am Schlusse durch die Versicherung, daß sie mit ihren Antworten „Niemanden Ziel oder Maaß fürgeschrieben haben wollen." Wie bescheiden sie aber auch hierin ihre Irrthumsfähigkeit anerkennen, so wollen sie doch dadurch der ausschließlichen Gültigkeit des Fundaments, auf dem sie allein bauen, Nichts entzogen wissen, und erklären unumwunden: „Wir glauben, lehren und bekennen anders Nichts, denn was der heil. Schrift gemäß ist. Mit Entschiedenheit wiederholen sie, daß sie „an der wahren Gegenwart des wahrhaftigen Leibes und Blutes Christi keineswegs zweifeln," und zwar, wie sie auch hier nicht unerwähnt lassen, „nach laut seiner Stiftung und Einsetzung." Mit Allem aber, was in metaphysischen Speculationen über die reine und klare Schriftlehre hinausgeht, wollen sie sich nicht befassen. Indem sie in dieser Beziehung sagen: „ob wir gleich den Modum, dahin die gestellten Fragen fast alle gerichtet sind, weder ad oculum demonstriren, oder mit unserer blinden Vernunft begreifen können," geben sie auf der einen Seite wieder ihre demüthige Unterwerfung unter das Wort Gottes zu erkennen; auf der andern Seite aber weisen sie den aufgeworfenen Fragen selbst ihren wahren Standpunct an. Denn obgleich die Worte derselben so vorsichtig gestellt sind, daß immer nur von dem Daß die Rede zu sein scheint, so sind sie doch in ihrem Sinn und Inhalt fast sämmtlich dem Wie zuge-

wendet. Sie gehen darauf aus, Etwas zu bestimmen, worüber sich die heil. Schrift nicht näher erklärt hat. Schon dadurch also überschreiten sie die Gränzen des evangelischen Glaubens. Indem sie aber vollends diese über die Bibellehre hinausgehenden Bestimmungen als Maaßstab der Rechtgläubigkeit anlegen, und Alle die hierin nicht das volle Maaß haben, ohne weiteres für Sacramentirer erklären, werden sie dadurch zugleich papistisch. So sahen sich denn die Anhaltiner zu der Erklärung genöthigt: es scheine ihnen, „als wolle man ihnen gern den statum causae transferiren und sie von der Hauptsache abführen."

Nachdem sie auf solche Weise ihre Defension beendigt haben, ergreifen sie nun die Offensive, und legen auch ihrerseits den Concordisten acht Gegenfragen vor, „die erst auf einem allgemeinen Convente oder Synodo müssten examinirt werden." Sie hatten nämlich im Anfange gesagt, daß die Fragen der Concordisten noch sehr einer weitern Erklärung bedürften; und nun geben sie selbst das Wichtigste, was noch erst erklärt werden müsste, in ihren Gegenfragen an. Hauptsächlich hielten sie für nothwendig, erst näher zu bestimmen: „1) Ob der Himmel, darein Christus nach seinem Fleische ist aufgenommen, hienieden auf Erden, oder aber ein unterschiedener Ort von der Erde, und also über dieser sichtbaren Welt sei? 2) Ob, soviel die Niessung des wahren Leibes und Blutes Christi belanget, ein Unterschied sei zwischen dem ersten Abendmahle, so Christus gehalten, und zwischen dem, so wir heutiges Tages unter uns halten? 3) Ob der Leib Christi, da er am Kreuze hing, zugleich gewesen sei an allen andern Orten? 4) Ob der Leib Christi zugleich sei corpus locale und illocale, umschrieben und nicht umschrieben, dem Leiden unterworfen und keinem Leiden unterworfen? 5) Ob Christus gelitten habe nach beiden Naturen? 6) Ob die Worte der Einsetzung allein genug seien, aller Sacramentschwärmerei mit Grund zu begegnen? 7) Ob die persönliche Vereinigung beider Naturen in Christo zertrennt werde, wofern wir nicht halten und schliessen, daß von dem ersten Augenblicke seiner Empfängniß an der Leib Christi an allen Orten gewesen? 8) Ob die angenommene menschliche Natur Christi in ihrer himmlischen Glorie zur Rechten Gottes nichtsdestoweniger sei und bleibe eine Creatur, gleiches Wesens mit uns, und als ein Geschöpf dem Schöpfer unterworfen, mit nichten gleich?" — Allerdings könnte man nun den Anhaltinern vorwerfen, daß auch ihre Fragen größtentheils auf den modum gingen, von dem sie selbst Nichts über die Schrift hinaus bestimmen zu wollen erklärt hatten. Allein man muß bedenken, daß nicht sie selbst und für sich die Beantwortung dieser Fragen verlangten, sondern daß sie in denselben

nur Dasjenige hatten zusammenstellen wollen, was die Gegner erst näher erklären müssten, wenn sie mit ihren Behauptungen Eingang finden wollten. Für sich selbst bezeugten sie kein Verlangen, sich über diese Fragen mit den Gegnern weiter einzulassen, da sie dieselben ohnehin, wenn sie erörtert werden sollten, an eine allgemeine Synode verwiesen werden sollten. Vielmehr schlossen sie mit der Erklärung, daß sie vorzögen in Ruhe ihres Amtes zu warten, da sie ihre Rechtgläubigkeit genügend dargethan hätten, weshalb sie sich nochmals auf ihre Apologie bezögen.

Je augenscheinlicher nun der ganze Streich, den die Concordisten durch ihre Fragen auf die Anhaltiner hatten führen wollen, mislungen war, desto weniger konnten sie, in ihrem Aerger darüber, ihnen die am Schlusse angesprochene Ruhe gönnen, und mit desto unverhaltnerer Wuth ergriffen sie den in den Gegenfragen hingeworfenen Fehdehandschuh. Sobald der Kurfürst von Sachsen die Antwort der Anhaltiner durch ihren Fürsten erhalten hatte, übergab er sie dem immer kampffertigen Andreä, und Dieser setzte auch gleich in der ersten Hitze eine Gegenerklärung auf [36]), worin er wo möglich noch größere Blößen gab, als je zuvor. Diese Erklärung ist ein merkwürdiges Actenstück. Wenn sie nicht vorläge, sollte man es kaum für möglich halten, daß die rabies theologorum bis zu einer so furchtbaren Höhe steigen könne. Sie ist von Anfang bis zu Ende voll Gift und Galle. Alles was die Anhaltiner gesagt hatten, ward ihnen hier im Munde verdreht und auf das übelste ausgelegt. Daß die vorgelegten Fragen schlüpfrig und verfänglich seien, muß eine blose Ausflucht sein, weil sie fühlen, daß sie „gefangene Leute" sind, und deshalb nur beschweren sie sich „so enge zu antworten." Die Antwort muß ihnen schwer genug geworden sein, und ist doch „keine richtige, sondern eine verschlagene und im Grunde calvinische." Wenn sie sich von alter und neuer Sacramentsschwärmerei lossagen, so muß auch das nur ein listig gewählter Ausdruck sein, mit dem sie nicht den Calvinismus verwerfen, sondern gar „Luther's Lehre verdammen, als die anders nichts denn eine Schwärmerei und falsche Lehre sei." Es ist nicht wahr, daß die Fragen noch erst weiterer Erklärung bedürfen, und ebensowenig, daß die Anhaltiner sich schon in ihrer Apologie genugsam erklärt hätten; denn wäre das der Fall, „so wäre man nicht verursachet, durch solche Fragen doch einmal eine gute deutsche Antwort, Ja oder Nein, von ihnen zu erfordern und aus ihnen zu pressen." Sie wollen nur „tergiversiren,

---

[36]) Bei Hutter, p. 990 ff.

und mit allen Listen den frommen Fürsten betrügen." Ja, wenn sie sagen, daß sie mit ihrer Antwort Niemand präjudiciren wollen, so ist das keine Bescheidenheit, sondern nur ein Beweis, „daß sie ihres Glaubens keinen gewissen Grund, sondern bei ihrer falschen Lehre ein bös, furchtsam, unruhig Gewissen haben." Und warum das? Weil das „Pauli Worten sehr ungleich ist: wenn ein Engel vom Himmel anders lehret, der sei verflucht!" — weil sie sich also nicht die Apostolische Autorität anmaaßen, mit der ein Andreä dreist das Anathema auf Jeden schleudert, der anders lehrt als er! Und hätten sie wirklich Dasselbe auch ihrerseits gethan, würde er sie dann nicht vollends für fluchwürdige Ketzer ausgeschrien haben, die das heilige Recht des Bannfluchs, das nur den auserwählten Rechtgläubigen zustehe, mit frevelnden Händen an sich rissen?

Mit solchen und ähnlichen Aeusserungen, die nur die boshafteste Schmähsucht eingeben konnte, wirft der erbitterte Eiferer im Eingange seiner Erklärung um sich, und man sieht hier, zu welchen ärmlichen Waffen er seine Zuflucht nehmen musste. Nun hatten die Anhaltiner freilich zu seinem Verdrusse seine meisten Fragen bejaht. Aber man denke ja nicht, daß er dadurch befriedigt sei und sie nun für rechtgläubig gelten lasse. Ihm gilt auch das nur für erheuchelt und erlogen, und er versteht ihnen selbst ihr Ja in ein Nein zu verkehren. Bei allen sechs Fragen vom Abendmahle behauptet er geradezu: „Dies Ja ist ein lauter öffentlich Nein." Verwundert fragt man nach dem Warum? und vernimmt die Antwort: „weil sie im Herzen calvinisch sind, und doch Solches noch zur Zeit nicht öffentlich bekannt sein wollen." Aber sie hatten ja allenthalben ihr Ja durch ausdrückliche Berufung auf die heil. Schrift motivirt. Freilich wol; doch ist dem Gegner auch das ein Geringes; denn „darunter haben sie ihren calvinischen irrigen, verdammten Verstand verborgen," und was sie als neu erdichtete Allenthalbenheit verwerfen, soll eben nichts anders sein als der reine Verstand der Schrift. Beziehen sie sich auf Psalm 115, „Gott kann schaffen, was er will," so haben sie „darunter verborgen, Gott wolle nicht." Es hilft ihnen nichts, daß sie auch das Wollen in der dritten Antwort bejahen, und sich hiebei auf seine Zusage und Stiftung berufen; denn auch darunter liegt ein verzweifelter Betrug verborgen, wenn sie auch nichts denn die Worte der heil. Schrift anziehen; so ein listiger Teufel ist der calvinische Geist." — Allenthalben kehrt die Beschuldigung wieder, sie glauben nicht an die wirkliche Gegenwart des Leibes Christi im Abendmahle, und beschuldigen uns fälschlich, daß wir eine Allenthalbenheit desselben an allen Orten der Welt gelehrt hätten, welches uns doch nie in den Sinn gekommen ist.

Allerdings zogen sich nun die Concordisten, wenn ihre Ubiquität

in's Gedränge kam, immer darauf zurück, daß sie dieselbe nur verständen von allen den Orten, an denen das Abendmahl gleichzeitig gehalten werde. Diese ihre Retraite löset sich aber in leeren Schein auf, wenn man bedenkt, daß sie die leibliche Gegenwart Christi im Abendmahle, wie sehr sie auch immer auf die bloßen Einsetzungsworte pochten, doch im Grunde auf die Mittheilung der göttlichen Allgegenwart an die menschliche Natur Christi stützten, ohne deren Voraussetzung ihr Dogma sich aus den Worten allein nicht herauspressen ließ. War nun diese Mittheilung einmal wirklich geschehen, so besaß nun auch die menschliche Natur Christi die Allgegenwart im vollen Sinne des Wortes; folglich bezog sich dieselbe nicht blos auf die Orte der Abendmahlsfeier, sondern auf alle Orte der Welt. Mit dem Dogma von der communicatio idiomatum hatten sie offenbar Zuviel bewiesen. Dieses Zuviel war es aber, was die Anhaltiner als ein Absurdum verwarfen; und nun mochten die Concordisten sich noch so laut davor verwahren, immer ward doch ihr Protest durch ihr eigenes Argument entkräftet, aus dem jene Folgerung unabweislich hervorging. Die Anhaltiner verfuhren daher durchaus evangelisch, wenn sie eine Gegenwart des Leibes Christi im Abendmahle „nicht nach der Allenthalbenheit, sondern nur nach den Worten der Einsetzung" annahmen, und, da sie dieselbe einmal in den Worten fanden, sie als ein „unerforschliches Mysterium" verehrten. Nicht die biblische, oder wie Luther zu sagen pflegte die sacramentliche, sondern nur die ubiquitistische Gegenwart verwarfen sie. Wenn die Concordisten sie deshalb nun beschuldigten, daß sie die Gegenwart überhaupt nicht glaubten, so blickte daraus wieder die papistische Anmaaßung hervor, daß nur ihre ubiquitistische Gegenwart allein die wahre, und daß Jeder der nicht gerade diese annehme, ein verdammter Calvinist sei.

Ein merkwürdiges Beispiel von der Macht, mit der die Leidenschaft auch den schärfsten Verstand verblenden kann, dürfen wir hier nicht unerwähnt lassen. Wir haben oben bemerkt, daß die Anhaltiner muthwillig und unvorsichtig genug gewesen waren, bei ihrer fünften Antwort eine Aeusserung aus einer Predigt Andreä's zu Leipzig anzuführen, der man es gleich ansah, daß sie gewiß ungenau referirt oder misverstanden sein musste. Daß nun Andreä sich darüber auslassen würde, war zu erwarten. Aber wer hätte erwarten sollen, daß er dies auf eine Weise thun werde, die seinen Gegnern einen neuen Triumph bereiten konnte? Und doch riß ihn seine Heftigkeit wirklich so weit fort. Nachdem er die Beschuldigung zuerst „eine unverschämte, öffentliche calvinische Lüge" genannt hat, vertheidigt er sich so: „Das habe ich zu Leipzig auf der Kanzel geredet, daß die einfältigen Schneider, Schuster, Schmiede

und Wagner viel gelehrter seien in Glaubenssachen, denn viel, viel hochgelahrte Doctores. Denn die einfältigen Handwerksleute glauben einfältig die Artikel des Glaubens von Christo, wie auch die einfältigen, hellen, dürren Worte des Testamentes Christi, so dagegen die Hochgelahrten disputiren, wie Dieses oder Jenes geschehen könne, und Gott möglich zu verschaffen. Darum behalten sie Christum, die Hochgelahrten aber verlieren Christum ganz und gar, und da sie vermeinen sie glauben, so sei es doch Nichts, und behalten also allein die Hülsen, aber die einfältigen Laien behalten den Kern." Dieser Relation fügt er die Worte hinzu: „Und das ist auch wahr, wenn es gleich die hochgelahrten leipzigschen Doctores noch so ungern gehört hätten." Gerade Das aber, was hier den Hochgelahrten als ein Verlieren Christi angerechnet wird, war es ja eben, was die Anhaltiner den Concordisten selbst vorwarfen, nämlich daß sie viel über den Modus disputirten, während sie für sich, wie jene einfältigen Handwerker, bei dem einfältigen Glauben an die Worte des Testamentes Christi blieben, und darüber weder hinausgehen noch grübeln wollten. So mochte nun Andreä unter den Hochgelahrten immerhin nur die früheren leipziger Philippisten verstehen, dennoch hatte er durch jenes „und das ist auch wahr" zugleich sich selber das Urtheil gesprochen, und seinen Gegnern eine Waffe in die Hand gegeben, die sie vortrefflich wider ihn selbst kehren konnten. Denn hier war ihnen die Gegenrede nicht abzuschneiden: allerdings haben wir, die wir demüthig bei den Worten Christi bleiben, den Kern; Ihr Hochgelahrten aber, die Ihr weit über die Schrift hinaus de modo praesentiae disputirt, behaltet nur die leeren Hülsen, die wir Euch gern gönnen, wenn Ihr sie nur für Euch behalten und uns damit verschonen wollt!

Nachdem Andreä auf solche Weise das Ja der Anhaltiner auf die ersten sechs Fragen in ein Nein verkehrt hatte, fiel er mit ungezähmter Wuth über ihr Nein auf die beiden letzten Fragen her, durch welches sie der menschlichen Natur Christi die Allmacht und Allwissenheit abgesprochen hatten, die ihm eben als der Angelpunct der Orthodoxie galt. Voll schnaubenden Ingrimms ruft er aus: „Hier fallen sie mit der Thür in's Haus, und geben ein lauter Nein. Wer diesen schwarzen Teufel bei diesen seinen Klauen und gräulichen Gotteslästerung nicht wollte lernen kennen, Der müsste vom Satan gar verblendet sein. Denn Solches wider die offenbare Zeugniß heil. Schrift, und unseren einfältigen christlichen Kinderglauben so grob, so abscheulich und erschrecklich zu hören ist, daß es keiner Widerlegung bedarf. Zum Beweise führt er gleichwol die beiden Stellen Matth. 28, 18. und Kol. 2, 9. an, in die doch

nur unter Voraussetzung der bestrittenen Idiomen-Communication ein ubiquitistischer Sinn hineingelegt werden konnte. Nicht um ein Haar glimpflicher heisst es bei der achten Antwort, im Anfange: „dies Nein ist der grobe, geoffenbarte Teufel, der aus der Sacramentirer Schwärmerei entsteht"; und am Ende wieder: „Nun ist diese ihre gotteslästerliche Lehre nicht mehr heimlich oder verborgen, sondern allein aus dieser ihrer Antwort offenbar, die auch an ihr selbst so grob, greislich und erschrecklich ist, daß sie keiner Widerlegung bedarf. Denn da Solches eines Christenmenschen Herz nur hört, dasselbige alsobald sich darüber entsetzt, als ob einer gräulichen und erschrecklichen Gotteslästerung." Und nun erklärt der Eiferer schließlich: „Wenngleich diese Leute mit uns im Artikel vom Sacrament einig wären, so ist doch dieser Irrthum von der Person Christi noch weit gräulicher und erschrecklicher. Deswegen wir uns nimmermehr mit ihnen vergleichen, noch sie endlich für Christen erkennen können, solange sie auf diesem verdammten, gotteslästerlichen Irrthum bestehen." Wenn aber der Fürst von Anhalt seine Theologen dennoch für rechtgläubig und ihre Erklärung für richtig halte, so sei daraus zu ermessen, „daß er den Handel ganz und gar nicht verstehe." Dies ist der Culminationspunct seines theologischen Hochmuths. Gleichwie vom päpstlichen Stuhle herab, erklärt er die Theologen, die sein Dogma nicht unterschreiben, für Unchristen, und den Fürsten, der ihnen Gehör gibt, für einen Ignoranten.

Doch die Anhaltiner hatten auch Gegenfragen gestellt. Freilich war dies mit ausdrücklicher Hinweisung auf eine allgemeine Synode geschehen, auf der dieselben examinirt werden müssten; und dadurch hatten sie bescheidentlich zu erkennen gegeben, daß diese Fragen noch sehr zweifelhafter Entscheidung wären, und daß sich nicht so kurzweg über sie absprechen liesse. Statt der Synode aber macht Andreä selbst sich ohne Weiteres daran, diese Fragen zu entscheiden, und wie er decretirt so muß es wahr sein. Nur stürzt ihn sein Eifer dabei wieder in ein noch weit unabsehlicheres Meer von Widersprüchen und gefährlichen Concessionen. Die erste Frage war eine disjunctive: ob der Himmel, in den Christus aufgenommen worden, hier auf Erden, oder ein Ort über der Erde sei? Ohne sich an diese Disjunction zu kehren, verneint Andreä blos das letzte Glied; bedenkt aber nicht, daß dadurch das erste stillschweigend bejaht werde, wodurch denn die leibliche Himmelfahrt Christi in das größte Gedränge kommen musste. Erst in der angehängten Erklärung blickt das Richtige durch, daß der Himmel überhaupt kein Ort sei; und darnach hätte er die ganze Disjunction mit einem datur tertium abweisen müssen, wodurch die Frage viel schlagender abgewiesen wäre. Aber in

dem Augenblick, wo er in den rechten Weg einlenkt, entschlüpft ihm ein Zugeständniß zum Vortheil seiner Gegner. Er gesteht nämlich: „Wo der Himmel sei, davon sage die heil. Schrift gar Nichts," und nachher: „Wenn gefragt wird, wo der Himmel sei, antworten wir fein rund: wir wissen es nicht, sondern glauben, wie es im Worte Gottes verheissen ist, das nicht fehlen wird." Eben derselbe Grundsatz also, den die Anhaltiner beim Abendmahle angewendet hatten, und bei dem ihnen dort die hämische Consequenz gemacht war, daß sie in ihrem Glauben nicht recht gewiß wären, gelangte nun, da Andreä selbst ihn brauchen konnte, doch wieder zu seinem Rechte. Nur schade, daß er blos nominell paradirte und nicht zur Anwendung kam. Denn obgleich Andreä anerkannte, daß die Schrift über das Wo Nichts aussage, hatte er sich gleichwol herausgenommen, die obige Bestimmung darüber zu geben; und zeigte dadurch abermals, daß es ihm ein Geringes sei über die Schrift hinauszugehen, sobald es die Behauptung eines als orthodox vorausgesetzten Dogma galt.

Auf die zweite Frage erwiedert er: es sei kein Unterschied zwischen dem ersten Abendmahle und dem jetzigen; denn in Beiden sei und werde der Leib Christi auf übernatürliche Weise gegeben. Wenn er aber hinzusetzt, „hat Christus vermocht seinen Leib seinen Jüngern zu geben, da er noch im Stande seiner Erniedrigung gewesen ist, so vermag er es noch viel mehr jetzt, nachdem er völlig in den Posseß seiner göttlichen Majestät eingegangen ist": so wird dadurch nicht blos der soeben negirte Unterschied wieder statuirt, — denn ein Anderes ist es, den Leib Christi im Stande seiner Erniedrigung, ein Anderes, ihn in voller göttlicher Majestät empfangen; — sondern es wird dadurch auch die ihm so wichtige Idiomen-Communication wesentlich alterirt. Denn wenn Christus erst durch seine Erhöhung völlig in den Posseß der göttlichen Majestät gelangte, so hatte er dieselbe ja nicht schon seit seiner Empfängniß völlig besessen. — Nicht minder bedenklich war die Einräumung bei der dritten Frage, daß Christi Leib, als er am Kreuze hing, nicht auch zugleich an allen anderen Orten gewesen sei. Denn war die Idiomen-Communication, wie die Concordisten lehrten, schon bei der Empfängniß Christi geschehen, so musste auch schon auf Erden seine menschliche Natur die göttliche Allgegenwart in jedem Moment besitzen. War aber Letzteres auch nur in einem einzigen Momente nicht der Fall, so stand auch Ersteres nicht mehr sicher, und das ganze künstliche Gebäude wankte in seinem Fundamente. — Noch größer wird der Widerspruch, in den sich Andreä stürzt, bei der vierten Frage, wo er behauptet, der Leib Christi sei räumlich und unräumlich. Wenn die Gegner dies natürlich vermöge des principium contradictionis läugneten, so weiset

er dieſe Inſtanz verächtlich ab und ſagt: „hierauf ſollte man keine Antwort geben, weil ſie keine Schrift anzeigen können, ſolchen ihren Irrthum zu beſtätigen.“ Dennoch aber will er ſichtbar nicht gern einen ſo offenbaren Widerſpruch verſchulden, und ſucht demſelben durch die Seitenwendung auszuweichen, daß Räumlichkeit und Unräumlichkeit von dem Leibe Chriſti „nicht eodem modo“ ausgeſagt werde. Aber dadurch geräth er wieder in einen anderen Conflict mit ſich ſelbſt. Denn auf den Vorwurf der Anhaltiner, daß ſeine Fragen faſt alle auf den modum giengen, hatte er kurz vorher trotzig erwidert, es ſei gar nicht davon die Rede, „wie Chriſti Leib gegenwärtig ſei auf Erden“; und nun iſt er ſelbſt es, der ſeine Behauptung durch eine Unterſcheidung des modus vor dem Scheine des Widerſpruches zu retten ſucht. Mit gleicher Dreiſtigkeit behauptet er, der Leib Chriſti ſei dem Leiden unterworfen und zugleich nicht unterworfen, und will auch dieſem Widerſpruche durch das bequeme non eodem modo ausweichen; aber hier verwickelt er ſich faſt noch ſchlimmer. „Seiner Natur nach, ſagt er, iſt es ein Leib der keinem Leiden unterworfen iſt, denn er hat keine Sünde, darum er nicht hätte leiden und ſterben dürfen; und iſt gleichwol dem Leiden unterworfen, aber das nicht aus Noth, wie unſere Leiber, ſondern freiwillig.“ Es iſt leicht zu durchſchauen, welch ein Blendwerk hier mit dem Worte unterworfen getrieben, wie geſchickt die Leidens-Fähigkeit, oder das Leiden-Können, wovon allein die Rede war, mit dem Leiden-Müſſen vertauſcht, wie ſchnell zu dem Ende von dem metaphyſiſchen auf das ethiſche Gebiet hinübergeſprungen, und der Natur die Sünde untergeſchoben wird. Daraus nämlich, daß Chriſtus keine Sünde hatte, folgte nicht, daß er von Natur nicht leiden konnte, ſondern nur, wie auch wirklich hier blos geſagt wird, daß er nicht leiden durfte, daß er nicht aus Noth, ſondern freiwillig litt. Das Nichtleiden-Können wäre allein aus ſeiner Natur abzuleiten geweſen. War er aber von Natur leidensunfähig, ſo konnte er die Leidensfähigkeit wieder auch nicht freiwillig annehmen, ohne ſeine Natur aufzugeben. So war der Widerſpruch nur durch eine Begriffsverwechſelung verdeckt; und jener tritt grell hervor, ſobald man dieſe an's Licht zieht. Nur Ein Auskunftsmittel gab es noch, um dem bisher aufgezeigten Widerſpruche zu entgehen, nämlich die Unterſcheidung der beiden Naturen in Chriſto. Dieſes ergreift Andreä bei der fünften Frage, indem er ſpricht: „nicht nach beiden Naturen, ſondern allein nach der menſchlichen Natur habe Chriſtus gelitten.“ Aber auch dieſes Nein verkehrt er gleich wieder in ein halbes Ja. Er unterſcheidet nämlich zwiſchen Leiden des Körpers und der Seele, und ſagt, das Leiden Chriſti umfaſſe Beides. Das Erſtere treffe

nur die menschliche Natur, und „nicht die göttliche Natur, die kein Leib ist." Das Letztere aber sei, „über die ganze Person, Gottheit und Menschheit, gegangen, darum heisse es auch: Gottes Leiden, Gottes Marter, Gottes Tod, sonst wären wir nimmermehr erlöset worden." Also sogar, „Martern und Tod," die doch vorher ausdrücklich zu den Leiden des Körpers, und nicht der Seele, gerechnet wurden, — denn „man kann die Seele eben so wenig verwunden, als die Gottheit, weil sie ein Geist ist, und wenn der Leib todt ist, so ist doch die Seele nicht todt, sondern lebet sowol als die Gottheit, weil die Seele unsterblich ist," — treffen nun dennoch auch die Gottheit; darnach ist Diese nicht blos dem Seelenleiden, sondern auch dem Körperleiden unterworfen, und an der obigen Behauptung, daß Christus nicht nach beiden Naturen, sondern nur nach der menschlichen Natur gelitten habe, bleibt nun, — selbst nach jener feinen Unterscheidung von Körper- und Seelen-Leiden, die hier auch wieder aufgehoben ist, — kein Titelchen mehr übrig, da sie durch Das, was ihr zum Belege dienen soll, geradezu widerrufen wird. — Bei der sechsten Frage wird bejaht, „daß die Worte des Testamentes Christi genug seien, aller Sacramentschwärmerei zu begegnen." Meint man aber, daß dadurch die in der Formel zu Hülfe gerufene Idiomen-Communication und daraus abgeleitete Ubiquität nun ausgeschlossen sei, so irrt man sich sehr. Denn gleich darauf wird sie durch die Hinterthür wieder herein gelassen: jene anderen Gründe seien „nicht ausser den Worten der Stiftung Christi, sondern in denselben begriffen und eingeschlossen"; denn Der welcher solche Worte geredet habe, sei eben allmächtig. So wird das zu Hülfe gerufene Dogma auch hier klüglich als Voraussetzung eingeschoben, um den Worten eine orthodoxe Deutung zu geben; und dann sollen es doch nur die Worte allein sein, die zur Abwehr aller Heterodoxie genügen. — Die siebente Frage dringt noch stärker auf die Idiomen-Communication ein. Andreä jedoch geht sogar bis zu der Concession fort: man könne immerhin annehmen, daß Christi Leib von seiner Empfängniß an nicht allenthalben gewesen sei, ohne daß dadurch die Person zertrennt werde. Er ist auch dabei unverlegen und spricht: Christus habe die göttlichen Eigenschaften wol gehabt, aber im Stande der Erniedrigung nur nicht gebrauchen wollen. So musste die subtile, aber leider ganz aus der Luft gegriffene Distinction, κατὰ κτῆσιν und κατὰ χρῆσιν, der hart bedrängten Idiomen-Communication aufhelfen; und bei dem Allen wollte er doch nicht an sich kommen lassen, daß er de modo disputire. — Dieselbe Ausflucht muß auch bei der achten Frage noch einmal dienen. Denn wenn er hier bejaht, „daß auch in der göttlichen Glorie die menschliche Natur Christi sei und bleibe eine Creatur unter Gott, und

werde Gott nimmermehr gleich nach ihrem Wesen," und das in sich Widersprechende dieses Satzes mit der Bemerkung abweiset, „Solches gehe mit der Menschheit auf eine andere Weise zu, als nach der Gottheit": so ist es auch hier wieder die beliebte Unterscheidung des Modus, von der die Hülfe in der Noth kommen soll; obgleich sie so wenig aufklärt und beweiset, daß sie den verworrenen Knäuel nur noch mehr verwirrt.

Wir haben uns die Mühe nicht verdriessen lassen, uns durch das Labyrinth dieser Fragen und Gegenfragen hindurchzuwinden, welche nur die monströse Ausgeburt eines mit sich selbst zerfallenen, und von allem evangelischen Geiste entblößten Dogmatismus waren, den die Concordisten, wie unhaltbar er auch in sich selbst war, dennoch der ganzen evangelischen Kirche als ein neues papistisches Joch aufzudringen suchten. Das aber ist aus dem Bisherigen klar, daß die Bergischen Väter vergeblich versuchten durch ihr inquisitorisches Verfahren den Anhaltinern beizukommen. Während Diese sich mit Klarheit und Ruhe vertheidigten, und sich durch alle Sophistereien nicht von dem festen Grunde der heil. Schrift hinweglocken liessen, deren freie Auslegung sie gegen alle statutarischen Vorschriften in Schutz nahmen: verwickelten Jene sich mit ihren Machtsprüchen in so viele Inconsequenzen, und gaben so viele Blößen, daß sie durch einen Schriftenwechsel, der auch in der Folge noch lange fortgesetzt ward [37]), in der öffentlichen Meinung weit mehr verlieren als gewinnen mussten. Mochte der Kurfürst von Sachsen auch Andreä's Vertheidigung für genügend und siegreich halten: der Fürst von Anhalt, mit seinen Theologen, blieb standhaft bei der Weigerung gegen die Vorrede sowol, als gegen die Formel selbst. Der letzte Gewinnungsversuch war eben so verkehrt angelegt als völlig mislungen; und die gepflogenen Verhandlungen selbst hatten es nur noch gewisser gemacht, daß man nie darauf rechnen dürfe, ihn noch in den orthodoxen Bund hineinzuziehen. Man gab ihn und die anderen dissentirenden Stände auf, und publicirte die Formel 1580, am 50sten Jahrestage der Uebergabe der A. C., der dadurch der letzte Rest ihrer ursprünglichen Bestimmung genommen ward. Dadurch waren Alle, die sich zur Unterschrift der Formel nicht hatten verstehen können und wollen, von den Gnesio-Lutheranern ausgeschieden und mussten für Abtrünnige gelten, weil sie das evangelische Princip gegen den einreissenden Papismus ge-

---

[37]) Die ferner gewechselten Schriften sind angeführt bei Beckmann, S. 120.

wahrt hatten. Noch einmal traten die Anhaltiner öffentlich auf, indem sie Anno 1581 die bisher gewechselten Streitschriften drucken liessen, um jedem unparteiischen Leser über den wahren Stand der Dinge die Augen zu öffnen, und ihren unverhohlenen und ernstlichen Protest gegen die Glaubens-Dictatur der Bergischen Väter vor aller Welt einzulegen. Sie wurden dafür in der Apologie des Concordienbuches nur kurz und blos mit dogmatischen Waffen abgefertigt. Sie blieben treu bei dem freien Bekenntniß zur A. C.; und die starren Lutheraner, die ihnen jede Annäherung versagten, hatten es selbst verschuldet, wenn nebst so manchen anderen Dissentirenden auch die Anhaltiner sich in der Folge ganz zu den Reformirten hinwendeten, bei denen der freie Protestantismus fast allein noch ein Asyl fand.

Digitized by Google

Zeitschrift

für die

historische Theologie.

Jahrgang 1846. III. Heft.

Digitized by Google

IX. *).

Ueber die allmälige Verwandlung der urſprünglichen iſraelitiſchen Staatsverfaſſung in eine Monarchie.

Von

Guſtav Eduard Müller,

Pfarrer zu Görlsdorf bei Schönflies in der Neumark.

Aus deſſen literariſchem Nachlaſſe.

Nach dem Geiſte der moſaiſchen Geſetzgebung konnte kein König, wie bei anderen Völkern, über Iſrael herrſchen, ſondern Jehovah war der eigentliche Beherrſcher des Landes. Wenn nun auch in Moſis Geſetzen nicht der ausdrückliche Befehl vorkommt, „ihr ſollt euch keinen König wählen, denn nur der Herr ſoll euer König ſein", ſo ſchloß doch das eigenthümliche Weſen dieſer Legislation und ihre ganze Tendenz einen König aus. Jehovah iſt es nämlich, der in recht eigentlicher Weiſe als Beherrſcher von Grund und Boden des Landes erſcheint (3 Moſ. 25, 23.); deſſen Eigenthum und deſſen Volk die Iſraeliten ſind, von dem ſie ihre Erb-Aecker gleichſam nur als Lehen erhalten haben, die ſie daher auch nicht vollſtändig veräuſſern können (2 Moſ. 19, 4. 5. 6.

*) Zur Erleichterung des Gebrauchs ſoll, von dieſem Jahrgange an, die Zählung der Abhandlungen wie der Seiten in ununterbrochener Reihe durch jeden ganzen Band hindurchgeführt werden. Durch ein Verſehen iſt dies nicht ſchon im 2. Hefte dieſes Jahrgangs geſchehen. Es werden alſo die drei Abhandlungen in demſelben, in Fortführung der Zahl aus dem erſten Heft, als die ſechſte und ſiebente und achte zu gelten haben, welchen hier die neunte ſich anſchließt. — Ueber deren Verfaſſer, den leider ſo früh [am 18. April 1841] verſtorbenen Pfarrer Müller, vgl. das Vorwort zu Ebendeſſelben (mit der hier vorliegenden verwandten) Abhandlung, im 4. Heft des Jahrg. 1844 der Zeitſchrift. Der Zuſammenhang ihres Gegenſtandes mit dem Religions-Begriff des alten Bundes, und ſo mit der chriſtlichen Religionslehre wie mit deren Geſchichte, erhellt von ſelbſt; da auch die chriſtliche Religion ebenſo dem ſocialen wie dem individuellen Menſchenleben beſtimmt iſt.

Anm. des Herausgebers.

3 Mos. 25, 42.); der seine Wohnung unter ihnen hat, wo er zwar unsichtbar über der Bundeslade thront (3 Mos. 26, 11. 12. 2 Mos. 25, 21. 22. 4 Mos. 17, 4. 10), aber anfangs von Moses, und dann von den Hohenpriestern um seinen Willen befragt wird (2 Mos. 25, 22. 4 Mos. 17, 4. 10.). Er ist mit Einem Worte nicht allein der Gott der Israeliten, sondern auch ihr Landeskönig; und so stellt sich die Staatsverfassung Mosis als eine Theokratie im eigentlichen Sinne dar. Könnte man daran zweifeln, daß nach dieser Gesetzgebung kein irdischer König im Lande der Israeliten seinen Thron aufschlagen sollte, so würde dafür die später so deutlich sich kundgebende moralische Ueberzeugung der Edelsten der Nation Beweis und Zeugniß ablegen. So sagt Gideon, welcher, wie die Geschichte seiner Thaten lehrt, von eigennützigen oder selbstsüchtigen Absichten nicht freigesprochen werden kann, als ihn ein Theil des Volkes zum Könige machen wollte, ganz unumwunden: nicht ich will über euch herrschen, sondern der Herr soll euer König sein" (Richt. 8, 23.). Von ebendemselben Grundsatze ausgehend erblickt Samuel in dem Begehren des Volkes, von einem Könige beherrscht zu werden, eine Verwerfung der göttlichen Regierung (1 Sam. 8, 7. 12, 12.). Auf ähnliche Weise spricht sich endlich der Prophet Hoseas aus (Hos. 13, 9—11.). Daher hatte auch Moses über die Einkünfte, über den Berufs- und Verwaltungskreis eines weltlichen Herrschers Nichts bestimmt. Die Israeliten müssen sich vielmehr erst von Samuel sagen lassen, auf welche willkürliche Weise ihr neuer König seine Macht begründen, woher er sich fürstliche Einkünfte verschaffen, wie er sich mit Unterdrückung seiner Unterthanen in Pracht und Glanz hüllen werde, ohne daß sie ihn auf die in dieser Hinsicht durch das Gesetz selbst gemachten Beschränkungen verweisen können (1 Sam. 8, 11—17.); ja er legte ihnen endlich erst alle Rechte des Königreichs vor, und verzeichnete sie in ein Buch (1 Sam. 10, 25.). Aus dieser Ursache stand selbst der Heerführer Josua unter der obersten Leitung des Hohenpriesters (4 Mos. 27, 21.); wiewol sogar darüber von Moses keine Bestimmung getroffen worden war, ob das Heerführeramt nach Josua's Tode fortdauern solle oder nicht.

Wenn nun nichtsdestoweniger im fünften Buche Mosis 17, 14—20 der Fall gesetzt wird, daß die Israeliten sich einmal zur Wahl eines Königs entschließen könnten, und aus diesem Grunde mehrere Bestimmungen über die Person des Königs und sein Verhalten gemacht werden: so muß diese Verordnung wol späteren Ursprungs sein, kann nicht von Moses herrühren, und ist vielleicht erst von Samuel, mit dessen Königsrechte sie identisch sein und den sie zum Urheber haben mag, oder noch später den mosaischen Gesetzen einverleibt worden. —

Wie wahrscheinlich aber auch diese Ansicht sein mag, so haben dennoch mehrere Alterthumsforscher das Gegentheil behauptet. Vergl. Herbst's Anmerkungen zu 5 Mos. 17, 14 ff. in Rosenmüllers Scholien; K. E. Woltmann's Grundriß der älteren Erd- und Menschengeschichte S. 149; Rosenmüllers biblische Naturkunde 2ter Th. S. 31. Namentlich hat Letzterer darauf hingewiesen: daß dem Könige 5 Mos. 17, 16 auch vorgeschrieben worden, keine große Reiterei zu halten, damit er das Volk nicht wieder nach Aegypten führe; welchen Grund des Verbotes schwerlich ein späterer Gesetzgeber, und nicht leicht ein anderer als Moses angegeben haben würde. Allein musste nicht auch Samuel, der ein zweiter Moses seines Volkes war, und der so kräftig allem Götzendienste, als der Haupturſache des Verfalls seiner Nation, entgegenwirkte, gerade darauf sein Hauptaugenmerk richten, daß aller näheren freundschaftlichen Verbindung des neuen Königreichs mit Aegypten vorgebeugt wurde, woraus der abgöttische Sinn der Israeliten nur neue Nahrung hätte schöpfen können? Oder besaß etwa Samuel zu wenig Scharfblick, um eine solche Gefahr zu ahnen? Freilich solange die Israeliten nur eine höchst prekäre Coalition einzelner Stämme bildeten, solange sie daher nur einen ganz unbedeutenden Rang unter den Nachbarstaaten einnahmen, war eine nähere Verbindung der getrennten Cantons mit Aegypten kaum zu befürchten; wol aber, wenn sie unter der Leitung eines Königs zu Macht und Ansehn gelangten, wenn dieser daher auch nach einer glanzvollern Hofhaltung sich gelüsten ließ. Was endlich die den Patriarchen Abraham, Isaak und Jakob gemachten Verheissungen anlangt, daß unter ihren Nachkommen Könige und Fürsten sich befinden würden: so kann man daraus ebensowenig beweisen, daß die königliche Regierungsform dem Geiste der mosaischen Gesetzgebung gemäß gewesen sei. Denn die in Aussprüche der Gottheit eingekleideten Erwartungen und Hoffnungen der Patriarchen gehörten einer frühern als der mosaischen Entwickelungsperiode der hebräischen Nation an; und daß sie, ungeachtet ihres in dieser Hinsicht antimosaischen Geistes, dennoch in die Urkunden des Volkes aufgenommen worden sind, kann nur einen Beweis mehr für deren Glaubwürdigkeit abgeben. Hierdurch erscheint die Ansicht derjenigen Gelehrten in ihrer ganzen Blöße, welche dieselben als von Moses selbst zum Behuf der Begeisterung seiner Nation erdichtet betrachten möchten.

Allerdings hätte nun wol als Stellvertreter des himmlischen Königs ein weltlicher Herrscher auch über Israel gebieten können, wie dies ja später wirklich der Fall war, ohne daß dadurch die Theokratie wäre aufgehoben worden. Auch sind theokratische Verfassungen im allgemeinen mit Monarchieen wie mit Republiken vereinbar; weil eine Theokratie nur diejenige Verfassung ist, zufolge welcher der Staat nach den

Grundsätzen der Gottheit, sei es einer oder mehrerer, regiert wird. Solch Regiment nach den gesetzlichen Bestimmungen der Gottheit kann aber nur durch Mittelspersonen verwaltet werden; und nach deren politischer Stellung wird der theokratisch geleitete Staat entweder eine mehr monarchische oder republikanische Form haben. Moses wurde aber durch viele höchst wichtige Gründe bewogen, die königliche Regierung aus seiner Staatsverfassung ganz auszuschliessen, den Jehovah unter der vermittelnden Leitung eines Priesterstammes zum alleinigen König Israels zu erheben.

Erstens: Die Nation die Moses aus Aegypten führte, war auf ganz naturgemäße, in ihrer eigenthümlichen Entwickelung begründete Weise zu einem Volkskörper von 12 Stämmen erwachsen, welche zwar durch gemeinschaftlichen Ursprung, gemeinschaftliche Sitten, durch gleiche Volksthümlichkeit, gleichen Druck und gleiche Hoffnungen mit einander verbunden waren, aber dennoch seit Jakobs Tode unter keiner gemeinsamen Oberherrschaft gestanden hatten. Jeder Stamm regierte sich selbst durch Familienväter, Aelteste und Fürsten; einzelne trennten sich zuweilen von den anderen, und unternahmen für sich Streifzüge gegen angrenzende Völkerschaften (1 Chron. 8, 20—22). Dem Stamme Juda war zwar im Segen Jakobs (1 Mos. 49, 8—11.) der Vorzug ertheilt worden, sich als Haupt und Führer an die Spitze seiner Brüder zu stellen; allein er übte dieses Vorrecht in einem so geringen Maaße aus, daß erst ein Levit Moses kommen musste, um die Nation zu bewegen sich ihrer Knechtschaft zu entziehen. Auch waren theils einzelne Stämme, zum Beispiel der Stamm Rubens, von ihrem Vater sehr zurückgesetzt (1 Mos. 49, 3. 4.); theils hatten andere fast gleiche Vorrechte mit Juda erhalten (1 Mos. 49, 22—26.). Es herrschte daher eine zu große Eifersucht unter denselben, als daß der Fürst des einen sich zum Oberhaupte aller übrigen hätte aufwerfen dürfen. Selbst Moses wagte es nicht als König sich an die Spitze seines Volks zu stellen; er konnte nur für seine Person an das Heerführeramt Anspruch machen und durfte nicht einen seiner Söhne zu seinem Nachfolger erwählen, sondern ernannte dazu den Josua, einen Mann aus dem Stamme Ephraim. Die 4 Mos. 16, 3. 13. erwähnten Vorfälle beurkunden wol die Stimmung des Volks in dieser Hinsicht. Ueberhaupt lebte in den an die patriarchale Nomadensitte gewöhnten Hebräern, wie noch heute in den Kindern der arabischen Wüste, ein angestammter Geist der Freiheit; und Moses musste, wie viel später auch Muhammed that, die einheimischen Begriffe von Familien- und Stammesherrschaft ehren. So hinderte ihn also schon der Geist und die Volksthümlichkeit seiner Nation, einen König an ihre Spitze zu stellen; er sah sich genöthigt die alte Verfassung beizubehalten,

um nicht in Conflict mit dem ganzen Volke zu gerathen, und unter dasselbe den Samen der Eifersucht auszustreuen.

Zweitens: Moses wollte gewiß, in seinem so offen und klar sich herausstellenden, nur auf das Wohl des Volks gerichteten Sinne, daß die Israeliten eine freie Nation sein sollten, die nicht von möglicher königlicher Willkür abhänge, sondern nur Gott und das Gesetz zum Herrscher habe. Wie sehr ihm wenigstens die Freiheit des Volks am Herzen lag, geht aus den Verordnungen hervor: daß allemal nach sieben Jahren, im Sabbathjahre, diejenigen Knechte, die ehemals Bürger gewesen, zu ihrem Eigenthume und ihren Familien zurückkehren sollten; daß Aecker und Häuser immer wieder eingelöst werden durften, und im Jubeljahre ebenfalls ohne Erbgeld an ihre vorigen Eigenthümer zurückfielen; daß Leibeigenschaft geborener Israeliten durchaus verboten war (3 Mos. 25, 39.); daß Abgaben nur an Jehovah als Landeskönig, an seinen Tempel und seine Diener entrichtet wurden. Alle diese Verordnungen aber würden durch die königliche Regierung gar sehr gefährdet gewesen sein. Bedachte er doch sich selbst und seine Nachkommen so wenig! Ja selbst das Hohenpriesterthum überließ er seinem Bruder. Und wie wenig man ihn wegen der Erhebung seines (Leviten-)Stammes der Selbstsucht zeihen könne, haben wir in der Abhandlung „über die Erhebung des Levitenstammes" zu erweisen gesucht.

Drittens: Es war wol auch nicht die Absicht Mosis, die Israeliten zu einer kriegführenden, erobernden, bedeutenden Handel treibenden, in äusserem Glanze herrschenden Nation zu erheben; er wollte sie vielmehr zu einem stillen, gewerbthätigen Volke heranbilden. Die Ureinwohner des Landes sollten sie vertilgen, und dann ruhig und friedlich sich ihres Wohlstandes erfreuen. Daher galt es denn auch bei den Propheten und Dichtern der Nation, die noch im Geiste Mosis dachten, als das wünschenswertheste Glück, daß Jeder sich von seiner Hände Arbeit nähre und ruhig unter seinem Feigenbaume wohne. Daher ist auch in der mosaischen Gesetzgebung gar nicht auf den üppigen Glanz einer Hauptstadt, auf fürstlichen Despotismus, auf königliche Ober- und Unterbedienten gerechnet. Daher eifern endlich die Propheten im Geiste des Mosaismus gegen die Ueppigkeit des Landes, insbesondere der Hauptstadt. (Siehe diese Worte in Herders Geist der hebr. Poesie; in s. Werken, Abtheil. für Religion und Theologie, III. Theil S. 50 u. 51.). War dies die Absicht Mosis, so konnte er nicht an die Begründung eines königlichen Regiments denken; denn zugleich mit diesem würde der Ueppigkeit, der Schwelgerei, der Eroberungssucht Thor und Thür geöffnet worden sein.

Viertens. Mit einer strengen Theokratie kann überhaupt die

Souverainität eines weltlichen Herrschers nicht bestehen, da es dann einen höhern Willen im Staate gibt als den seinigen. Der persönliche Charakter eines Herrschers vermag aber auch viel zum Umsturze der Theokratie beizutragen, wie dies die israelitische Geschichte selbst hinreichend beweist. So wurde auch in dem afrikanischen Staate Meroe die Herrschaft der Priester durch den König Ergamenes gestürzt; worauf wir weiter unten zurückkommen werden, und daher war in den theokratischen Staaten Asiens und Afrikas die Macht der Könige größtentheils sehr beschränkt. Aus diesem Grunde wollte darum Moses überall gar keinen König, sondern stellte Gott als den alleinigen, höchsten Herrscher des Volkes auf.

Indem nun Moses auf diese Art in Einer Person den Gott und König der Nation vereinigte, hoffte er Dieselbe am sichersten vor aller Abgötterei zu bewahren. Alle staatsrechtliche, bürgerliche, polizeiliche, alle die häuslichen Verhältnisse des Volkes bedingende Gesetze waren ja nun zugleich Gesetze Jehovahs; die Uebertretung derselben zog nicht allein eine Schuld gegen den Landeskönig, sondern auch gegen ihren Gott nach sich. So wurde dem Volke sein unsichtbarer Herrscher im Himmel, der Herr der ganzen Welt, recht nahe gebracht, und in alle ihre Lebensverhältnisse auf's innigste verflochten, sodaß sie seiner nicht vergessen konnten. Durch dieses Gottesregiment erhielt auch das israelitische Volk einen Vorzug mehr vor den benachbarten heidnischen Nationen, die unter der Herrschaft weltlicher Fürsten lebten; dadurch ward es ein priesterliches Königreich, ein heiliges Volk.

Die Staatsverfassung nun, die unter den Israeliten auf diese Principien gestützt als die gesetzliche galt, war folgende.

Die einzelnen Stämme waren wie früher jeder für sich autonom, und hatten selbst das Recht der Kriegsführung. Sie regierten sich durch ihre Stammfürsten und Familienältesten; die jedoch keineswegs eine despotische Gewalt ausübten, sondern sich gegenseitig beschränkten. Ihr Regiment bestand überhaupt größtentheils darin, daß sie ihre Stämme und Familien repräsentirten, in allgemeinen Angelegenheiten an deren Spitze sich stellten, und für dieselben in den Gemeinde- und Volksversammlungen, in den Gemeinde- und Volksgerichten, sowie auf den Landtagen verhandelten. Das Band aber, welches alle zwölf Stämme umschlang, war, ausser der gemeinschaftlichen Abstammung, der gemeinschaftlichen Sprache, den gemeinsamen Erinnerungen und Hoffnungen, eineunddieselbe Religion, einunddasselbe göttliche Gesetz. Nicht an einen irdischen König und seine Hauptstadt, sondern an Jehovah und dessen Tempel war die Union der Israeliten geknüpft; als Vermittlerin aber zwischen der Gottheit und dem Volke, als Auslegerin des Gesetzes stand eine Priesterschaft da, die (durch alle übrige Stämme zerstreut) ihnen

allen Dolmetscherin des göttlichen Willens, Ordnerin und Leiterin des Cultus sein sollte. Eine Priesteraristokratie war also gewissermaaßen diese Verfassung, ungeachtet aller in ihr sich vorfindenden republikanischen und demokratischen Elemente. Denn die Priester waren die Aufbewahrer und der Hohepriester der Ausleger der Gesetze; selbst die Richter wurden aus dem Stamme Levi, als dem einzigen gelehrten Stande der Nation, gewählt. Diese in ihren geistigen Interessen an das Gesetz Jehovahs, in ihren materiellen aber an das Land und seine Bewohner gebundene Priesteraristokratie hielt Moses für geeigneter, das wahre Wohl des Volks im Namen Jehovahs zu fördern, als jede weltliche Macht. Eine innerliche Einheit, eine moralische Kraft beabsichtigte er überhaupt seinem Volke zu geben, durch Ideen wollte er es stark und kräftig machen gegen alle seine Feinde. Diese innere Stärke sollte mächtiger wirken, als jedes äussere Band, als jede königliche Gewalt, als aller fürstliche Glanz. Solange die Israeliten ihrem Jehovah und dessen königlichem Gesetze treu blieben, solange sie in seinem Dienste ihren Stolz und ihre Freude und den Mittelpunct ihrer Vereinigung fänden, hoffte er, daß sie auch ein kraftvolles, mächtiges und gefürchtetes Volk bleiben würden. „Wohl dir Israel, heißt es daher in seinem letzten Segenswunsche, wer ist dir gleich, du Volk in deinem Gotte glücklich! dein Land voll Korn und Most, dein Himmel träufelnd von Thau, der Schild deine Stärke, das Schwert dein Schutz! Verleumdung lügt dein Feind über dich, und siegreich trittst du auf seinen Höhen daher.“ Und in der That, hätte der Volksgeist sich ganz nach Mosis Ideen gebildet, hätten dieselben sich rein erhalten in den Herzen seiner Volksgenossen; hätten seine Anordnungen und Anstalten in seinem Sinne eine fortdauernde Geltung gefunden; wäre mit Einem Worte der Geist der Nation nicht ein ganz anderer gewesen, als der Geist ihres Gesetzgebers: so würden auch die Ideale Mosis und seine schönsten Hoffnungen in Erfüllung gegangen sein. Dann würden die Israeliten auch nie eines irdischen Königs bedurft, oder nach solchem verlangt haben; dann hätte ihnen unter der obersten Leitung ihres himmlischen Königs ihre ursprüngliche Verfassung zu ihrer Sicherheit, Wohlfahrt und ihrem Glücke genügt. Allein, da dies alles nicht erreicht wurde, da die Staatsverfassung Mosis fast immer nur ein Ideal blieb, dessen Realisirung den Edelsten der Nation vorschwebte: so konnte es nicht anders kommen, als daß, nachdem die Israeliten sich in ihrem Lande festgesetzt hatten, im ganz naturgemäßen Laufe der Dinge auch unter ihnen eine monarchische Verfassung sich herausbildete. Wie nun dies nach und nach geschehen sei, dies soll in gegenwärtiger Abhandlung zu erörtern gesucht werden.

Als die Israeliten von Samuel einen König verlangten, der vor ihnen herziehe und sie richte, war Derselbe zwar sehr verwundert; aber er gab doch ihrem Willen nach, weil er wol einsehen musste, daß dieses Verlangen in der bisherigen Entwickelung ihrer Verhältnisse nothwendig begründet war. Zuvörderst hatte nämlich das Volk von vorn herein nicht unter der hohenpriesterlich-levitischen Leitung allein gestanden, wenngleich die Religion die oft getrennten Stämme immer wieder aufs neue vereinigte. Zuerst stand Moses als Heerführer an der Spitze des Ganzen, Aaron und das Priesterthum war ihm untergeordnet; und das Volk schaute gewiß, wenn ihm Hülfe noththat, lieber auf den Mann, der Kraft mit Weisheit gepaart in sich vereinigte, als auf die heiligen, aber oft kraftlosen Männer des Cultus. Zwar waren Diese auch bisweilen mit kriegerischem Muthe erfüllt, wie das Beispiel des Pinehas recht deutlich zeigt (4 Mos. 25, 11—13.). Aber, erstens verwaltete Moses sein Heerführeramt zu unumschränkt, als daß neben ihm eine thatkräftige Wirksamkeit des Hohenpriesters zu Gunsten des Staatscultus, als des Bandes der Einheit, sich herausbilden konnte. Zweitens leitete auch Er das Volk im Namen Jehovahs; sodaß es sehr naturgemäß erscheinen muß, wenn die Israeliten sich gleich anfangs an den Wunsch gewöhnten, neben dem Vorsteher des Cultus, dem eigentlichen Repräsentanten des himmlischen Königs, einen mit der äussern Macht bekleideten Führer an ihrer Spitze zu erblicken, der auch des göttlichen Geistes nicht ermangelte. Und auch nach Mosis Tode erfreuten sie sich noch eines weltlichen Führers, des Josua. Dieser verwaltete aber das Heerführer-Amt ebenfalls zu selbständig, als daß er sich in allen Dingen der Leitung des Hohenpriesters hätte anschliessen sollen. Je glücklicher nun die Israeliten unter ihm waren, desto mehr musste wol die Sehnsucht nach einem ähnlichen Regenten unter ihnen erwachen, als nach seinem Tode im Zeitalter der Richter dieses permanente Heerführer-Amt aufhörte.

Der Mensch bleibt übrigens immer zu sehr Mensch, als daß er neben dem blos Innerlichen, Ideellen, Unsichtbaren nicht auch etwas Aeusserliches, Sichtbares, in die Sinne Fallendes verlangen sollte. So konnten die Israeliten, wie sie nun einmal waren, neben der Priesterschaft, wenn Dieselbe auch als Stellvertreterin des himmlischen Königs dastand, die eigentliche königliche Würde nicht entbehren, sie mussten auch einen sichtbaren Regenten haben. Und war dies kein über Alle Herrschender, so vertraten die einzelnen Stammfürsten seine Stelle, und die Stämme gingen dann immer mehr und mehr auseinander. Freilich solange sie noch als ein nomadisches Hirtenvolk umherzogen, dachten sie, stolz auf ihre Stammesehre, natürlicher Weise nicht an ein königliches

Regiment, das über sie alle gebieten müsse. Solche Wünsche standen vielmehr mit ihrer ganzen damaligen Denkungsweise in vollkommnem Widerspruche. Als sie aber zum Ackerbau, zu festen Wohnsitzen und bürgerlichen Gewerben übergegangen waren, als sie Städte, Flecken und Dörfer bewohnten, und nun in ganz gleichen Verhältnissen mit den benachbarten Staaten der Philister, Phönizier, Ammoniter, Moabiter u. s. w. sich befanden, da änderte sich auch zugleich ihre ganze politische Anschauungsweise. Der äussere Glanz der königlichen Würde, deren jene Völker sich erfreuten, musste nun auch für sie etwas Ansprechendes erhalten. Ja es konnte ihnen wol scheinen, als ob gerade der Mangel desselben das eigentliche Hinderniß ihrer größern politischen Erhebung, ihres Ansehens und ihrer Würdigung unter den Nachbarvölkern sei. Und wenn uns dies nun auch nicht als eigentlicher Grund angeführt wird, warum sie von Samuel einen König verlangten, wie alle Völker umher hätten (1 Sam. 8, 5.): so deuten doch nicht allein die letzten Worte zum Theil darauf hin, sondern auch die Neigungen und Ansichten eines auf solcher Bildungsstufe stehenden Volkes berechtigen uns zu dieser Annahme. Ja, weil sie eben vorzüglich auch nach dem äussern Glanze des Königthums sich sehnten, lassen sie sich nicht abschrecken, als Samuel ihnen ein so klägliches Bild von der despotischen Art und Weise entwirft, wie ihr neuer Herrscher sich mit königlicher Pracht umkleiden werde.

Ueberhaupt bildeten im innern Asien von jeher die nomadischen Völkerschaften, sobald sie sich feste Wohnsitze begründet hatten, und zum Ackerbau oder zu bürgerlichen Gewerben übergegangen waren, die monarchische Verfassung aus; denn Republiken und republikanische Bundesverfassungen sind jenem Erdtheile fremd. Beispiele eines solchen politischen Entwickelungsganges finden wir in dem Lande der Israeliten selbst, wo die kleinen Kanaaniten-Völkerschaften, unter denen im Zeitalter der Patriarchen nur theilweise erst die königliche Regierung eingeführt war, gar bald insgesammt eine monarchische Verfassung annahmen, nachdem sie sich in ihren neuen Wohnsitzen recht festgesetzt und ihre bürgerlichen Verhältnisse geordnet hatten, sodaß zu Josua's Zeiten gegen 30 kleine Könige daselbst erscheinen. Ebenso gestaltete sich das äussere politische Leben bei den Moabitern, Ammonitern und Edomitern. Wahrscheinlich würden die Israeliten, diesem gemeinsamen Charakter der asiatischen Staatenbildung gemäß, endlich in zwölf kleine monarchische Staaten nach der Zahl ihrer Stämme sich getrennt haben, wenn nicht die historisch factische Entwickelung ihres Staatslebens sich so gestaltet hätte, daß sie zuletzt sich alle unter einen einzigen Beherrscher vereinigten.

Auch haben die ganz strengen Theokratieen im allgemeinen

auf keine lange Dauer zu rechnen. Denn ihr Werth oder Unwerth ist allzu abhängig von der Persönlichkeit ihrer Vertreter; deren Kraft oder Schwäche, bei so hoher und freier Stellung, gar leicht den trügerischen Künsten des Ehrgeizes und der Herrschsucht verfällt. Die Priester, in deren Hände die Leitung gegeben ist, werden übermüthig und verlassen den Weg der Mäßigung. Dadurch entsteht dann eine Opposition von Seiten der weltlichen Macht; wodurch die Theokratie entweder ganz vernichtet, oder doch sehr umgewandelt wird. So erhielt sich in dem afrikanischen Staate Meroe sehr lange eine strenge theokratische Priesterherrschaft; die Priester erwählten aus ihrer Mitte Den, welchen der Gott bei einer feierlichen Gelegenheit bestimmte, zum Könige. Dieser war aber ganz von ihnen abhängig; ja sie schickten sogar, wenn es ihnen gut dünkte, einen Boten an ihn mit dem Befehle, zu sterben. Sie meldeten ihm, die Götter hätten dies befohlen, und der Sterbliche dürfe sich ihren Rathschlüssen nicht entziehen. Jahrhunderte hindurch bestand diese ursprüngliche Staatsform; allein zu den Zeiten des ägyptischen Königs Ptolemäus Philadelphus überfiel der damalige König Ergamenes, müde solcher Priesterherrschaft, die Priester in ihrem Heiligthume, tödtete sie und machte sich selbst zum wirklichen Herrn. (*Diodor. Sicul.* biblioth. III. 6.) Nun bestand zwar in Israel keine solche drückende Priesterherrschaft; vielmehr erscheint daselbst der priesterliche Stamm namentlich im Zeitalter der Richter oft in einem Zustande tiefer Erniedrigung [vergl. die Abhandl. „über die amtliche Wirksamkeit des hebr. Hohenpriesterthums", Jahrg. 1844.]. Allein es musste sich in diesem Falle dasselbe Resultat herausstellen, das aus jenen Verhältnissen in andern Staaten hervorging. Denn, sobald die Priesterschaft, ihrer Stellung ungewachsen, es nicht verstand oder auch wirklich nicht vermochte, in ihrem geheiligten Ansehn sich zu erhalten, so musste natürlicher Weise, wenn die Theokratie fortbestehen sollte, eine andere Macht an ihre Stelle treten, die im Namen der Gottheit den Staatskörper leitete. Daher konnte sich auch unter den Israeliten die Entwickelung des Staatslebens nicht anders gestalten, als sie sich wirklich gestaltete. Und namentlich werden wir es noch sehen, wie erstens die gewiß auch durch eigene Verschuldung gebrochene Kraft der Hohenpriester aus dem Stamme Eleasars, zweitens aber besonders die Schwäche und theilweise Demoralisation der an die Stelle jener getretenen Ithamariden das Entstehen des Königthums unter ihnen vermitteln und befördern half.

Im Sinne und Geiste Mosis war ferner Alles auf eine innerliche Einheit, auf eine moralische Kraft, auf eine religiöse Denkungsweise berechnet, welche die Trägerin auch der äussern Einheit sein, und die königliche Regierung nicht allein entbehrlich, son-

dern auch verwerflich machen sollte. Diese innere Einheit, diese moralische Kraft, diese religiöse Denkungsweise hing aber davon ab: daß die Anordnungen Mosis, die er mit Rücksicht darauf gemacht hatte, auch vollkommen in's Leben traten; daß seine darauf bezüglichen Ideen in Erfüllung gingen; daß der Geist der Gesetzgebung fort und fort die Gemüther des Volkes beseelte, und auch die Priesterschaft in der ihr zuertheilten Stellung sich zu behaupten wusste. Allein nur zu weit blieb in allen diesen Beziehungen die Wirklichkeit hinter den Ideen und Anordnungen des Gesetzgebers zurück; (wie in der Abhandlung über die amtliche Wirksamkeit des Hohenpriesters ausführlich erörtert worden ist). Desto mehr mußte nun aber dafür bei den beständigen Unterjochungen des Volkes von Seiten der Kanaaniter und anderer Nachbarn eine äusserliche Einheit Bedürfniß werden; und man konnte sich wol nach einem weltlichen Regimente sehnen, das den Verwüstungen des Landes, den Beraubungen und Bedrückungen des Volkes zu steuern vermöchte. Man machte von der größern Kraftthätigkeit der umwohnenden Völker die traurigsten Erfahrungen, und schrieb wol diese größere Kraft ihrer Regierungsform zu; man verlangte also nach einem Könige, der über das Ganze gebiete. Hierzu kam, daß bei der Getrenntheit der einzelnen Stämme, die, wie aus vielen Beispielen erhellt, fast immer mehr oder weniger vereinzelt dastanden und in gegenseitiger Eifersucht befangen waren, es den einzelnen feindlichen Völkern, von denen sie auf allen Seiten umgeben waren, auch fortwährend gelang einzelne Landestheile zu unterjochen. Hätten die Israeliten wenigstens in dem Einen Puncte den Willen Mosis befolgt und die Urbewohner des Landes vollständig ausgerottet: so würden sie wol auch bei einer minder fest geschlungenen Einheit stark genug gewesen sein, sich als ein selbständiges Volk zu erhalten, und den benachbarten Nationen ungeachtet ihrer noch aus dem Nomadenleben herübergebrachten Verfassung die Spitze zu bieten. Da sie aber dies nicht beobachtet, zum Ueberfluß also noch mit innerlichen Feinden zu kämpfen hatten, und in dem eigenen Lande nicht vollkommen Herren waren: so bedurften sie allerdings eines äusserlichen Bandes, das sie bei der mangelnden innerlichen Einheit zusammenhielt; sie bedurften eines recht fest begründeten, eines recht kräftig waltenden monarchischen Regimentes. Denn unter solchen Verhältnissen genügte ihre Verfassung wol für ein freies Volk der Wüste, das im Krieg und Frieden es auch nur mit Nomaden zu thun hat, und das bei Anfällen von Seiten polizirterer Nationen sich gar bald in für diese unzugängliche Gegenden zurückziehen kann; aber nicht für ein Volk, das überall von Staaten und Volksstämmen sich umgeben sah, die in sich selbst durch das monarchische Princip fest geeinigt waren. Wol konnten sie also auch von diesem Ge-

ſichtspuncte aus ihr dem Samuel vorgetragenes Verlangen, einen König über ſich herrſchen zu ſehen, durch den Umſtand motiviren, daß auch ihre Nachbarn einer ſolchen Verfaſſung ſich erfreuten. Durch das Auftreten der Richter wurde nun allerdings der allgemeinen Noth einigermaaßen geſteuert. Aber dieſe Richter traten nur von Zeit zu Zeit, gerade erſt dann, wenn die Noth am größten war, auf; ſie geboten auch gewöhnlich nicht über das ganze Land, ſondern nur über einen oder einige Stämme. Sie waren alſo keine ordentliche Obrigkeit, ſondern Helden, Retter des Vaterlandes, die ſich durch ihre Thaten das Vertraun des Volkes erwarben; und ermangelten, wenn ſich auch einzelne durch Reichthum, Macht und äuſſern Glanz auszeichneten, wie Jair, Ebzan und Abdon (Richt. 10, 3. 4. 12, 8. 9. 14.), doch der eigentlich königlichen Pracht und Würde. Die Energie, mit welcher einzelne unter denſelben auftraten, die Kraft, mit welcher ſie die Feinde zurückſchlugen, muſſte im Gegentheile die Iſraeliten nur in der Ueberzeugung beſtärken, daß ihr Heil von der Wahl eines weltlichen Regenten abhänge. Darum forderte auch wenigſtens ein Theil des Volkes den Gideon auf, daß er ihr König werden möchte (Richt. 8, 22. 23.)

Auf mannichfache Weiſe alſo wurde im Zeitalter der Richter der Uebergang zu der nachmaligen monarchiſchen Verfaſſung des Staates vermittelt; ja die von Zeit zu Zeit auftretenden Richter ſelbſt bildeten dieſen Uebergang. Ihre Würde war allerdings keine ununterbrochen fortdauernde: es vergingen nach dem Tode eines Schopheten oft viele Jahre, ehe ſich wieder ein anderer an die Spitze des Volkes ſtellte; ſie erhielten ihre Machtvollkommenheit nicht durch die Wahl der Nation, oder vermöge des Rechtes erblicher Succeſſion, ſondern ſchwangen ſich durch ihre Thatkraft empor; ſie geboten endlich ſelten über alle Stämme. Aber es traten doch nun ſchon theils längere, theils kürzere Perioden ein, in welcher nicht die Religion allein, ſondern das Walten eines einzelnen energiſchen Mannes Einheit und Nationalwohlfahrt ſchaffte; während in den Zeiträumen der Unterbrechung ihrer Würde immer auch die religiöſe Einheit und alles Glück des Volkes ſchwand. Dazu kam, daß einzelne unter ihnen dennoch eine mehr beſtimmte zu der königlichen Regimentsverfaſſung ſich hinneigende Macht errangen. Gideon wollte zwar nicht erblicher Regent des Volkes, oder wenigſtens eines Theils deſſelben, werden. Aber es geht doch ſelbſt aus den dunklen Berichten deutlich hervor, daß er auf andere Weiſe ſich eine ähnliche Würde begründete. Er erklärt allerdings dem Volke, das ihn zu ſeinem Könige machen wollte, beſtimmt: nicht ich, ſondern der Herr ſoll über euch herrſchen. Jedoch fordert er die von den Midianitern erbeuteten goldnen Ohrringe; und aus dieſen, ſowie aus den Kleinodien,

die ihm selbst zugefallen waren, bereitet er in seiner Vaterstadt Ophra ein Ephod, das ihm und seinem Hause zum Fallstricke gereichte, und die Nation zum Abfalle von Jehovah verleitete. Wir wissen nicht genau, worin hiernach das ganze Unternehmen des Gideon bestanden habe. Aber aus einer genauern Vergleichung mit der Begebenheit Richt. 17, 1 ff. geht doch hervor: daß er es darauf abgesehen hatte, einen eigenen Dienst des Jehovah mit einem wahrscheinlich in seiner Familie forterbenden Priesterthume in seiner Vaterstadt Ophra zu begründen. Er wollte also wol allerdings über Israel herrschen; aber, damit diese Herrschaft dauerhafter wäre, nicht in seinem eigenen, sondern im Namen Jehovahs als priesterlicher Regent. Ja es muß ihm hierin auch wirklich gelungen sein. Denn es wird ihm nicht allein der Vorwurf gemacht, daß er Israel verführt habe; sondern nach seinem Tode prätendirt auch sein Sohn Abimelech die Herrschaft als ein väterliches Erbstück. Dies ist nun freilich nicht so zu verstehen, als ob Gideon sein eigenthümliches Walten über das ganze Land ausgedehnt habe; dasselbe erstreckte sich vielleicht nur über die Brüderstämme Manasse und Ephraim. Allein es lag doch in dem ganzen Beginnen eine Hinneigung zu einem anderen, als dem bisherigen, Verfassungsprincipe. Uebrigens heißt Gideon auch Jerub-Baal; in den Fragmenten des Sanchuniathon bei Porphyrius aber (cf. fragmenta Sanchuniathon. ed. Orelli praef. p. XX.) wird eines jüdischen Priesters Hierombalus gedacht, von welchem Sanchuniathon seine Nachrichten über die Hebräer entlehnt habe, und der wegen seiner Namensähnlichkeit mit Jerub-Baal von Vielen mit Gideon identificirt worden ist (cf. l. c. p. XII.). Sollte dies wahr sein, so würden wir daraus einen neuen Beweis für Gideons priesterliche Herrschaft ziehen können. Mit dem Tode Gideons hörte nun zwar diese Herrschaft in seiner Familie auf. Abimelech aber, sein Sohn, wurde von einer einzelnen Stadt, von der Stadt Sichem nämlich, die wahrscheinlich zu seines Vaters Regierungskreise gehört hatte, zu ihrem gesetzlichen Könige erwählt. Diese Herrschaft dauerte nun allerdings auch nur drei Jahre, und vererbte nicht auf die Nachkommen Abimelech's. Aber die ganze Begebenheit beweist doch wiederum, wie gern die Nation der königlichen Regimentsverfassung sich zuneigte, und diente wohl auch dazu, derselben immer mehr den Weg zu bahnen. Ebenso erwählten einige Zeit nachher die Stämme jenseit des Jordan den Jephtha förmlich zu ihrem Oberhaupte und Regenten.

Das größte Hinderniß, das der Einführung des Königthums entgegenstand, war jedoch immer noch die Getheiltheit und gegenseitige Eifersucht der Stämme. Juda, der mächtigste unter denselben, hatte sich bereits in seinem Ahnherrn in stolzer Selbstgenügsamkeit von

den übrigen getrennt (1 Mos. 38.). Als unter Josua das neue Land erst theilweise erobert worden war, sollte er nach dem Ausspruche Jehovahs an die Spitze der übrigen sich stellen, um die Unterjochung der Eingeborenen zu vollenden (Richt. 1, 1 ff.). Aber er verband sich nur mit Simeon, um sein eigenes Erbtheil zu erweitern und zu befestigen. Ebenso wird im Siegesliede der Deborah, das sowol Derer gedenkt, die es damals mit dem gemeinsamen Nationalinteresse treu meinten, als auch der unpatriotischer Weise Zurückgebliebenen (Richt. 5, 14—18.), seiner gar nicht erwähnt. Ja wir finden ihn im Buche der Richter nie bei gemeinsamen Kämpfen genannt, sondern immer nur für sich dastehend und streitend. In sich selbst abgerundet und durch die genaue Verbrüderung mit den Stämmen Simeon und Dan, die innerhalb seiner Grenzen ihr Erbtheil erhalten hatten (Jos. 19, 1 u. 41—46)[1]), mächtig genug, war er also größtentheils nur auf sein eigenes Interesse bedacht, und kümmerte sich wenig um die allgemeinen Landesangelegenheiten. Ephraim, nächst Juda der angesehenste Stamm, war mit seinem Bruder Manasse durch die gemeinschaftliche Benennung des Hauses Joseph und anfangs gemeinschaftliche Besitzungen eng verbunden (Rosenmüller a. a. O. S. 291), durch die Abstammung von Joseph aber und das Testament Jakobs vor allen übrigen bevorzugt, durch Josuas Thaten endlich und die innerhalb seiner Grenzen befindliche Stiftshütte verherrlicht. Dennoch sah dieser Stamm, wie aus einem Vorfalle zur Zeit Gideons erhellt, nicht allein mit eifersüchtigen Blicken auf Manasse (Richt. 8, 1.), sondern er stand auch an, seine Brüder jenseit des Jordan, Ruben, Gad und Manasse, in ihren Kämpfen zu unterstützen (Richt. 12, 2—3); wiewol er nichtsdestoweniger ein unverholenes Misvergnügen über ihre glorreichen Waffenthaten bezeigte (ebend. 1, 1.). Ruben, Gad und Manasse hatten zwar den übrigen Stämmen bei der Einnahme des Landes geholfen, und sich feierlich verpflichtet auch ferner sich zu ihnen zu halten (Josua 22.). Allein schon Deborah beklagt sich in ihrem Triumphliede über den unpatriotischen Sinn, mit welchem diese Stämme von der Vertheidigung des gemeinsamen Vaterlandes sich zurückgezogen (Richt. 5, 15—17). Und Gideon erhielt wenigstens von zwei Städten des transjordanischen Districtes neue Beweise dieser Lauheit in vaterländischen Angelegenheiten (Richt. 8, 5—8.). Die sie verfolgende Eifersucht der Ephraimiten aber endigte einmal in den Tagen des Jephthah in einem blutigen Kampfe (Richt. 12, 1 ff.). Ueber-

[1]) Daß der südliche Theil des Stammes der Daniten später auch zu Juda gehörte, hat Rosenmüller bewiesen: Handb. d. bibl. Altherth. 2ter Bd. 1ster Th. S. 306.

haupt hatten die einzelnen Stämme, nachdem unter Josua ein Theil des Landes mit Mühe seinen früheren Besitzern entrissen worden war, sich ruhig in ihre einzelne Cantons zurückgezogen; unbekümmert, daß noch so viele Kanaaniter mitten unter ihnen wohnten, sorglos wegen ihrer so sehr unsichern Besitzungen und ihrer höchst prekären Lage. Anstatt daß sie noch mit gemeinschaftlichen Kräften gegen die Eingebornen hätten kämpfen müssen, um das Land von allen Fremdlingen zu reinigen, legten sie, ermüdet vom Streit, die Waffen nieder, richteten sich ein jeder so gut er konnte in dem ihm zugefallenen Bezirke ein, befreundeten und verschwägerten sich mit den neben und unter ihnen wohnenden Kanaanitern, und bildeten sich, je nach der Beschaffenheit ihres Landes, ihren Beschäftigungen und Gewerben, ihre gegenseitigen verschiedenen Stammescharaktere aus. Daher kam es denn, daß die einzelnen Stämme auch später noch sich im Ganzen zu fremd blieben, daß fast immer nur die nächsten Nachbarn zum gemeinschaftlichen Kampfe zusammentraten, und selbst von diesen oft einzelne sich zurückzogen, wie Asser, als Sebulon, Issaschar, Naphthali in Baraks und Deborahs Tagen zusammenstanden (Richt. V, 17.). Bei solcher Getrenntheit nun würde gewiß die gesammte Nation sich noch nicht einem und demselben weltlichen Monarchen für immer unterworfen, demselben Erblichkeit seiner Würde zugestanden, und so zu einem gemeinsamen Staatskörper sich vereinigt haben. Dann hätten sie ihre besondern Interessen, ihre Privat-Zwistigkeiten, ihre gegenseitige Eifersucht einem gemeinschaftlichen Zwecke aufopfern müssen; und dazu besaßen sie allerdings noch viel zu wenig Gemeinsinn. Und wie hätten die Stämme es mit Gleichgültigkeit ertragen können, wenn der eine unter ihnen dadurch vor allen übrigen einen Vorrang erhalten hätte, daß aus seiner Mitte der neue Beherrscher gewählt worden wäre? Lieber würden sie sich doch nach der Zahl ihrer zwölf Stämme in zwölf kleine Fürstenthümer zersplittert, als einem gemeinsamen erblichen Regenten gehuldigt haben. Waren doch selbst mit der endlichen Erwählung Sauls zum Könige noch Viele unzufrieden. Was soll uns Dieser helfen, meinten sie, und wol musste er erst in seiner Thatkraft sich zeigen, ehe sie ihm einträchtig sich unterwarfen (1 Sam. 10, 27. 11, 1—14.). Daher ging man auch jetzt noch nicht an eine solche Umwandlung der Staatsverfassung. Sollte es dahin kommen, so musste, ungeachtet schon die bisherige Entwickelung ihrer politischen Verhältnisse eine über das ganze Land sich erstreckende monarchische Regierung erheischte, die allgemeine Landesnoth so groß werden, daß alle sonstige Interessen in den Hintergrund traten und keine andere Hülfe übrig blieb. Vorläufig schlug man erst noch einige andere Auswege ein.

In der Abhandlung über das Hohepriesterthum der Ithamariden

ist gezeigt worden, daß bei dem tiefen Verfalle des Hohenpriesterthums der Eleasariden, die bisher nach der Anordnung Mosis die Häupter des Priesterstandes gewesen waren, die Nachkommen Ithamars zur hohen priesterlichen Würde erhoben wurden, und zwar aller Wahrscheinlichkeit nach zuerst in der Person des Eli. Man hoffte dadurch ein neues frisches Leben in die religiösen Verhältnisse des Landes zu bringen, und durch die neu belebte Religion auch den übrigen Angelegenheiten aufzuhelfen. Zugleich tritt aber Eli als lebenslänglicher Richter des ganzen Volkes auf. Wie es ihm gelungen sei mit dem Hohenpriesterthum das Richteramt zu verbinden, das wissen wir zwar nicht bestimmt, da die heiligen Schriften uns darüber im Dunkeln lassen. Aber wahrscheinlich und in den Zusammenhang des Ganzen passend ist es doch, daß die allgemeine Stimme des Volkes selbst ihm diese Würde übertragen habe. Die Landesnoth war bei den Bedrängnissen von aussen immer größer geworden. Dazu hatte der Verfall der Religion allerdings sehr vieles beigetragen. Aber auch das weltliche Regiment von Zeit zu Zeit auftretender Richter schien nicht geeignet zu sein der allgemeinen Noth abzuhelfen; besonders da Dieselben größtentheils nur von einzelnen Stämmen anerkannt wurden, und selten oder nie über das Ganze geboten. Daher fiel man wol ganz natürlich auf den Gedanken, die Richterwürde permanent zu machen, und ihr eine über das ganze Land sich erstreckende Machtvollkommenheit zu ertheilen. Aber sollte man sie in die Hand Eines wenn auch noch so thatkräftigen Mannes aus der Mitte des Volkes legen? Würde dann nicht wiederum die Eifersucht vieler anderer rege geworden sein, und jeder Stammfürst sich zu gleicher Würde berechtigt gehalten haben? Auch hätte gar leicht eine königliche Herrschaft sich daraus entwickeln können, wenn man einen einzelnen weltlichen Stammfürsten auf diese Art über alle andere erhoben hätte. Ganz anders aber verhielt es sich mit dem Hohenpriester, dem Fürsten Gottes. Seine Stellung war wenigstens der Idee nach eine so geheiligte, daß, wenn er bevorzugt wurde, alle Uebrigen sich beruhigen konnten. Schon als Hoherpriester stand Eli an der Spitze der Nation; es war also weniger auffallend, wenn er auch als Richter diese Auszeichnung erhielt. Zu dem Tempelzelte, wo der Hohepriester seine Wohnung hatte, mussten ferner alle Israeliten schon dem Gesetz gemäß, wenn es auch nicht immer geschehen sein sollte, wallfahrten. Hier bestanden schon jährliche Zusammenkünfte des Volkes in religiöser Hinsicht. Leicht war es also auch, sie zu politischen National-Versammlungen zu machen. Schwieriger würde es dagegen gewesen sein, wenn die Stämme sich an einen andern Ort zu ihrem Gotte, an einen andern zu ihrem weltlichen Regenten hätten begeben sollen. Endlich erschien auch durch die Erhebung

des Hohenpriesters zum Richter des Landes Jehovah wiederum in seiner ursprünglichen Hoheit, nicht allein als Gott, sondern auch als Landeskönig.

Dies war der erste erhebliche Versuch den die Israeliten machten, die mangelnde monarchische Regierung zu ergänzen. In der Absicht also, die Religion wieder zu ihrem frühern Ansehn zu erheben und der allgemeinen Landesnoth abzuhelfen, erwählte man den Eli aus der Linie des Ithamar nicht allein zum Hohenpriester, sondern auch zum lebenslänglichen Richter über das ganze Land. Und dieser Zuwachs an äusserer Macht sollte wol dem Hohenpriesterthume überhaupt zum allgemeinen Besten verbleiben, da die Richterwürde wahrscheinlich nicht wieder unterbrochen werden sollte. — Allein auch die Verbindung des Schopheten-Amtes mit dem nunmehr umgestalteten Hohenpriesterthume frommte nichts. Welche Hoffnungen auch Eli in seinen jungen Jahren von sich erregen mochte, im Alter ward er ein sehr schwacher Mann. Seine Söhne, die an seiner Stelle die priesterlichen und richterlichen Geschäfte verwalteten, handelten gegen Pflicht und Recht und schändeten Religion und Sittlichkeit. Dazu gesellten sich auf's neue verwüstende Einfälle von Seite der Philister. Und als Dieselben in den letzten Lebenstagen Eli's mit gewaltigen Heereshaufen das Gebiet der Israeliten verwüsteten, waren Diese bei dem Mangel an religiösem Patriotismus und innerer Einheit so kraftlos und entmuthigt, daß selbst die Gegenwart der Priester Hophni und Pinehas, der Söhne Eli's, mit der Bundeslade die schrecklichste aller Niederlagen, die sie seither erlitten hatten, nicht von ihnen abzuwehren vermochte. Das Volk Gottes wurde von seinen Feinden völlig gedemüthigt, selbst die Bundeslade ihm entrissen und zur Schau in den Städten der Philister ausgestellt. Eli starb vor Schrecken beim Empfange der Trauerbotschaft; und im Lande entstand allgemeine Verwirrung. Jetzt stand kein Hoherpriester mehr an der Spitze des Staatscultus. Denn Pinehas hatte nur zwei unmündige Söhne hinterlassen, die dem hohenpriesterlichen Amte nicht gewachsen waren; der Nachkommenschaft des Hophni wird aber gar nicht gedacht. Die Hütte war ihres Heiligthums beraubt, und wenn Dasselbe auch bald nachher von den Philistern wieder zurückgegeben wurde, gelangte es doch nicht wieder in das Tempelzelt. So musste der öffentliche Gottesdienst immer mehr und mehr in Verfall gerathen, der Götzendienst auf's neue einreissen, und bei dem Mangel an Nationaleinheit, sowie bei der übermächtigen Stellung der Philister, Muthlosigkeit sich aller Herzen bemächtigen. Indeß kam den Israeliten bald noch einmal Hülfe, und zwar von einer Seite her, von welcher man es bei den bisherigen Verhältnissen nicht hätte erwarten sollen; und ein neuer Ausweg wurde eingeschla-

gen, die mangelnde königliche Regierung zu ergänzen, und durch neue Belebung der innerlichen Einheit auch die äussere wieder hervorzurufen.

Von Seite des Hohenpriesterthums und des Priesterstandes war jetzt Nichts mehr zu erwarten. Dagegen erhob sich aber das Prophetenthum. Als unsichtbarer Landeskönig musste Jehovah Diener haben, die die Verbindung zwischen Ihm und dem Volke vermittelten. Zu solcher Vermittelung fanden sich natürlich zunächst die Priester berufen, und sie waren es dem Gesetze nach wirklich; nächstdem aber auch ein Jeder, der das Walten eines höhern Geistes in sich verspürte und mit aussergewöhnlicher Einsicht begabt war. Man erkannte in jener Geistesregung einen von Gott ausgehenden Antrieb, in dieser Einsicht eine Erleuchtung von oben her. Nur durfte diese nicht in die priesterliche Amtsverwaltung sich Eingriffe erlauben, und ihr religiöser Eifer musste sich ausserhalb der Schranken des levitischen Cultus halten, während dieser die Bahn war, innerhalb welcher sich die priesterliche Thätigkeit bewegte. Alle Diejenigen aber, die in obiger Weise als Vertraute der Gottheit, als berufene Verkündiger des göttlichen Willens, als Eiferer für Jehovah und sein Gesetz sich legitimirten, wurden Propheten genannt. Hätte der Priesterstand einem dem Geiste der mosaischen Gesetzgebung gemäßen Entwickelungsgang genommen, dann würden die Propheten immer nur vereinzelte Erscheinungen gewesen sein. Je weniger aber Jenes geschah, desto mehr Aufmunterung und Beruf fanden andere von dem Geiste Gottes beseelte Männer hervorzutreten, desto mehr begann das eigentliche Zeitalter des Prophetenthums. Die Verwirrungen in den letzten Lebensjahren des Eli, die Verwirrungen nach seinem Tode waren es aber, die den Samuel zu einem treuen, ausgezeichneten Propheten des Herrn machten. Wir wissen nicht hinreichend genug von Samuel, um ein ganz treues Bild seines Lebens und seiner Thaten entwerfen zu können. Allein, daß sein Wirken von höchst bedeutendem Einflusse auf die sich immer mehr und mehr zu ihrer spätern Entwicklung hin ausbildende Staatsverfassung war, leuchtet selbst aus den wenigen Thatsachen hervor, die uns aus seinem Leben bekannt geworden sind. Von seiner Mutter schon vor seiner Geburt zu einem Gott-geweihten Leben bestimmt, wurde er noch als ganz junges Kind dem Hohenpriester Eli übergeben, um von Jugend an für den Dienst Jehovah's herangebildet zu werden. Aus seinem ganzen nachherigen Leben lässt sich mit Sicherheit schliessen, daß er mit trefflichen Anlagen ausgestattet war. Daher entwickelte sich in ihm auch bald ein feuriger Eifer für Jehovah und sein Gesetz. Schon als Jüngling offenbarte er seinen prophetischen Beruf in den gegen Eli und sein Geschlecht verkündigten göttlichen Strafgerich-

ten. Und je mehr die Schwäche Eli's, das Verderben des Priesterstandes und damit zugleich der Verfall des öffentlichen Gottesdienstes auf der einen Seite zunahm, auf der andern aber das würdevolle gottbegeisterte Thun des Samuel sich herausstellte: desto mehr richtete auch das Volk seine Blicke auf ihn, und gewann er an Ansehn oder Einfluß. Des Herrn Wort war theuer zu selbiger Zeit, sagt die Schrift, und es war wenig Weissagung im Lande, selbst die Stimmen der Propheten ertönten bei dem allgemeinen Verderben nur vereinzelt. Um so mehr ragte Samuel mit seinem heiligen Eifer als eine seltene, erhabene Erscheinung hervor; ganz Israel erkannte von Dan bis gen Berseba, daß er ein treuer Prophet des Herrn war. Was Wunder also, daß nach der traurigen Katastrophe Eli's und seiner Söhne, da wahrscheinlich auch aller gesetzliche Gottesdienst bei der Bundeslade cessirte, er als der alleinige Mann Gottes dastand, von dem man Lehre, Trost und Ermahnung erwarten konnte, und wenn er auch nicht eigentlicher Hohenpriester war, doch dessen Ansehn beim Volke behauptete.

Ueberhaupt legte es wol Samuel jetzt darauf an, an die Stelle des gesunkenen Priesterthums in dem Prophetenthum ein lebenvolleres Element zu setzen. Zu dem Ende suchte er, da bisher die Propheten nur vereinzelte Erscheinungen gewesen waren, durch Errichtung von Prophetenschulen, in denen junge fähige Männer in der Religion, der Kenntniß des Gesetzes, der Musik und Dichtkunst unterrichtet und geübt und mit einem recht theokratischen Eifer erfüllt wurden, einen Prophetenstamm zu bilden. Diese Prophetenschulen sollten Seminarien sein, aus denen der Prophetenstand sich immer wieder ergänzen könnte. So entriß er die Sorge für die Theokratie den Händen der Priester, und legte sie in die der Propheten; sodaß Ersteren nur die Handhabung des Cultus, des Richteramtes und der Polizei übrig blieb. Da er an der Spitze dieser Anstalten zur Erhaltung des Mosaismus, zur Förderung der Theokratie stand, so musste natürlich auch er dadurch an Würde gewinnen. Von den Prophetenschulen fiel auch auf ihn als den Stifter derselben ein erhöheter Lichtglanz zurück. — Nicht zu bezweifeln steht es also, daß Samuel nach dem Tode des Eli, auch ohne anfangs erwählter Richter zu sein, schon durch sein Ansehn die Angelegenheiten des Volkes leitete. Nicht wundern kann es uns demnach aus demselben Grunde, daß die Israeliten bei dem fortgesetzten Drucke, unter welchem sie namentlich von Seite der Philister seufzten, sich im 20sten Jahre nach Eli's Tode förmlich an Samuel wendeten (1 Sam. 7, 2 ff.), um bei ihm Abhülfe zu finden. Er verhieß ihnen dieselbe, wenn sie mit aufrichtigem Herzen zu Jehovah zurückkehren wollten. Und er konnte ihnen auch diese Verheissung geben, weil mit der Erneuerung des

Jehovahdienstes zugleich die innere Einheit und die moralische Kraft des Volkes nothwendig zurückkehren musste. Die Nation gehorchte auch den Worten Samuels. Aller Götzendienst ward aufgehoben, und, um die Erneuerung des Bündnisses mit Gott zu bekräftigen, ein allgemeiner Landtag zu Mizpa im Stamme Benjamin gehalten. Hier bezeigten die Stämme des Volkes durch eine allgemeine Landesbuße die Reue, die sie über ihr bisheriges Verhalten ergriffen hatte. Aber, um auch wieder auf eine dauernde Erhebung rechnen zu können, wählten sie nun in Samuel den Mann zu ihrem Richter, der ihnen in einem so hohen Maaße bisher seine Weisheit und Kraft bewährt hatte. Sie entschlossen sich also noch nicht zur Wahl eines Königs, sondern kehrten noch einmal, freilich in einer andern als der früheren Form, zur Theokratie ihrer Väter zurück, indem sie den Propheten Samuel zu ihrem lebenslänglichen Richter erwählten, und auf diese Art eine innere Einheit neben der äusserlichen wieder zu begründen suchten. Als Prophet in der Art wie er war aber Samuel zugleich mit dem Charakter eines obersten Repräsentanten des eigentlich Landeskönigs Jehovah ausgestattet; was die früheren von Zeit zu Zeit auftretenden Richter ausser Eli nicht gewesen waren. Wenn es nun auch keineswegs auffallen kann, daß die Israeliten den Samuel zu ihrem Richter erwählten, und schon die Prophetin Debora Richterin gewesen war, so wurde doch dadurch geradezu der Weg zur königlichen Regierung gebahnt. Denn, war man erst einmal von dem ursprünglichen Systeme abgewichen, nach welchem der Hohepriester der gesetzmäßige Repräsentant der Gottheit in allen Staatsangelegenheiten war; hatte man neben ihm, der doch auch bald wieder hervortritt, noch an einen zweiten Stellvertreter des Landeskönigs sich gewöhnt: so war auch der Weg zur Wahl eines Königs, als des neben dem Hohenpriester verordneten Gesalbten der Gottheit, gebahnt. Wenigstens waren nun die Hindernisse weggeräumt, die von Seite des Gesetzes einem solchen Verfahren sich entgegenstellten. Als Richter zeigte sich Samuel sogleich auf dem Landtage zu Mizpa, indem er bei dem während dieser Nationalversammlung erfolgten Einfalle der Philister sich an die Spitze des Volkes stellte und, unterstützt durch den neuen Muth, den er seinen Landsleuten eingeflößt hatte, die Philister nicht allein zurückschlug, sondern ihnen auch die Städte und Oerter wieder abnahm, die sie den Israeliten vorher entrissen hatten. Es könnte noch die Frage aufgeworfen werden, ob nicht Samuel schon früher zum Richter seines Volkes erwählt worden sei. Allein diese Frage erledigt sich durch die Bemerkung: daß erst nach dem Landtage zu Mizpa seines Richteramtes erwähnt wird (1 Sam. 7, 15 ff.), und daß überhaupt kein Zeitraum geeigneter zu dieser Wahl erscheint, als der damalige.

Aber auch die Richterwürde Samuels war nur eine kurze Uebergangsperiode zu dem in dem Streben des Volkes sich immer mehr hervordrängenden Königthume; sowie sie ein Beweis von dem in den Verhältnissen der Israeliten begründeten Bedürfnisse desselben ist. Die Nation hatte es nur bis jetzt nicht gewagt noch weiter von der ursprünglichen Verfassung sich zu entfernen. Aber auch diesen Schritt scheute sie nicht länger, als es sich klar zeigte, daß selbst Samuel gegen die Gefahren von aussen keine hinlängliche Gewähr zu leisten, noch die Sehnsucht nach der königlichen Regierung zu beschwichtigen vermochte.

Erstens, war das Volk immer noch nicht reif für eine rein theokratische Verfassung: die äussere Gesetzlichkeit, der es sich hin und wieder befleissigen mochte, gründete sich nicht auf innere Religiosität; der Geist des Gesetzes hatte die Menge nicht durchdrungen. Die äussere Würde, mit welcher Samuel auftrat, genügte also nicht; noch ersetzte er in den Augen des Volkes die Pracht des Königthums, wie sie bei den Nachbarvölkern sich herausstellte. Daher wurde gewiß auch das Ansehn des Samuel nie so bedeutend, daß er das ganze Volk um sich zu vereinigen vermocht hätte. Die Privatculte, der Götzendienst, der Mangel an sichtbarer Einheit überhaupt trennten die Stämme, nachdem der erste Eifer bei eingetretener Ruhe wieder verraucht war, auf's neue. Samuel regierte im Namen Jehovahs allein, nicht in seinem eigenen. Wenn nun aber der Dienst des Jehovah nicht ein allgemeingültiger war, konnte dann das Ansehn Samuels ein allgemeingültiges sein? Die Einheit des Staatsganzen knüpfte sich aber auch insbesondere an die Stiftshütte und die darin befindliche Bundeslade. Allein Stiftshütte und Bundeslade waren damals getrennt; die eine befand sich zu Silo, die andere zu Kirjathjearim. — Zweitens, war Samuel mehr Richter im Frieden, nicht Anführer im Kriege. Daher sehnten sich die Israeliten so sehr nach einem Könige, der vor ihnen herziehe und ihre Kriege führe. — Drittens, hielt Samuel seine Landtage nur zu Bethel, Gilgal und Mizpa, in den Stämmen Ephraim und Benjamin und Juda. Werden nun aber wol die mehr nördlichen Stämme, werden die jenseits des Jordan Wohnenden zu diesen Gerichtstagen gekommen sein, um ihre Streitigkeiten schlichten zu lassen? Wird nicht die gegenseitige Eifersucht und natürlich gegebene Getrenntheit der Stämme auf die Einheit des Ganzen nachtheilig eingewirkt haben? — Viertens, setzte Samuel in seinem Alter seine Söhne zu Richtern ein. Das war [nach Michaelis zu 1 Sam. VIII, 13.] Mehr, als er zu thun Recht hatte. Durch das ihm aufgetragene Amt war er natürlich nicht berechtigt, Andere an seine Stelle zu setzen, am wenigsten seine Söhne, wodurch das Amt mit der Zeit hätte erblich werden können. Uebrigens wohnten Dieselben zu Ber-

seba an der Südgrenze des Landes, was für die allgemeine Einheit nicht wohlthätig war. Auch waren sie ihrem Vater ganz unähnlich und handelten sehr gesetzwidrig. — Fünftens, traten hierzu noch wiederholte große Bedrückungen von aussen. Die Philister herrschten förmlich im Lande, ohne daß Samuel das Volk gegen sie zu ermuthigen vermochte (1 Sam. 9, 16. 13, 19—22.). Die Edomiter, Moabiter, Amalekiter und Syrer von Zoba machten Einfälle (1 Sam. 14, 47. 48.). Endlich erschienen die Ammoniter, und dies gab den Ausschlag (1 Sam. 12, 12.). Da erschien das Volk vor Samuel und forderte von ihm, als dem damals allein geachteten Repräsentanten der Gottheit, mit bestimmten, deutlichen Worten einen König. Sie wussten keinen andern Ausweg mehr; sie waren zu wenig geistig gesinnt, um in Ideen noch länger ihre Kraft und Stärke zu suchen und zu finden. Das Verlangen nach kräftiger äusserlicher Einheit drängte zu sehr, als daß sie ihm länger hätten widerstehen können. Und in der That, so untheokratisch diese Forderung dem Samuel erscheinen mochte (1 Sam. 8, 6 ff.), so konnte doch auch er dem Andrange des Volks nicht widerstehen: er gab ihnen einen König in der Person des Benjaminiten Saul. Wiewol nun Dieser anfangs nicht allgemein anerkannt wurde, keinen königlichen Hofstaat besaß, und noch einige Zeit alles dessen ermangelte, wodurch die königliche Regierung vor der bloßen Richterwürde hervorragte: so erhielt doch gar bald noch unter ihm das Königthum seine ihm zukommende Ausstattung an Glanz und Macht.

Auf solche Weise und unter solchen Verhältnissen entstand das Königthum unter den Israeliten. Es mögen nun noch einige Schlußbemerkungen folgen.

1) Das Königthum hatte in Israel seinen Ursprung durch die Bedürfnisse eines sinnlich rohen Volkes erhalten, das für die Ideen Mosis noch nicht reif genug war; und nur mit Widerstreben ging Samuel auf die Wünsche der Nation ein. Man könnte daher sagen, das israelitische Königthum sei einzig eine menschliche Einrichtung und menschlichen Rechtes gewesen; und dieser Ansicht haben Manche gehuldigt. Unter Andern behauptete *Sidney*, du gouvernement tom. II, sect. 32, daß die Könige der Israeliten nicht von Gott eingesetzt, sondern ihnen gegeben worden um ihre Sünden zu bestrafen. Dabei berief er sich auf den Ausspruch Jehovah's beim Propheten Hosea: ich habe ihnen einen König gegeben in meinem Zorn. Allein schon im Allgemeinen und vom philosophischen Standpuncte aus, muß der göttliche Ursprung desselben festgehalten werden. Die Majestät des unsichtbaren Herrschers aller Dinge ist überall gegenwärtig, hängt nicht von dieser oder jener irdischen Form ab. Bei der bisherigen, für die sinnliche Na-

tur der Israeliten unzulänglichen, Staatsverfassung waren Unordnungen aller Art eingerissen. Gott ist aber ein Gott der Ordnung und der Zucht. Die königliche Regierung unter den Israeliten, die dem Volke im Verlaufe der Zeit eine kräftigere Haltung gegen seine Feinde gab, die mehr Ordnung und Festigkeit in die innern Verhältnisse des Landes brachte, die auf einige Zeit wenigstens durch ein innigeres Band die einzelnen Stämme vereinigte und das Bestehn der Theokratie sichern half, muß also als eine göttliche, unter Jehovah's Auctorität eingeführte und durch ihn geheiligte Institution betrachtet werden. Wenn demnach der Prophet Hoseas (9, 11.) Gott also reden lässt, „wohlan ich gab dir einen König in meinem Zorn, und will dir ihn nehmen in meinem Grimm": so deutet er nur auf das göttliche Misfallen hin, das nothwendig auf den Israeliten ruhen musste, die durch ihre Herzenshärtigkeit die Verwandlung ihrer bisherigen Verfassung nothwendig gemacht hatten. Daher verheißt Samuel den Israeliten, daß der Herr dessenungeachtet sein Volk nicht verlassen werde, wenn sie ihm nur von ganzem Herzen dieneten (1 Sam. 12, 22. 24.). Daher konnten endlich auch die Bestimmungen über die Königswahl und die Pflichten eines königlichen Herrschers in das Gesetzbuch der Nation als ein geheiligtes Recht mit aufgenommen werden (1 Sam. 10, 25. 5 Mos. 17, 16 ff.). — Besonders aber musste in den Augen aller frommen Israeliten der göttliche Ursprung ihres Königthums unzweifelhaft sein. Denn sie hatten sich nicht selbst einen König gewählt, sondern deshalb an Samuel gewendet, der doch als der erste damalige Repräsentant des obersten Königes Jehovah galt. Und, Derselbe traf seine Wahl im Namen Jehovah's. Obgleich dem Volke das göttliche Misfallen über ihr Begehren nicht verhehlend, verkündigte er ihm doch auch wiederum die Gnade Gottes. Darum ordnete er bei der Wahl alles so an, daß die Israeliten ihren neuen König als einen unter göttlicher Sanction auf den Thron Berufenen sich vorstellen mussten. Ja, als Samuel zu Gilgal sein Richteramt niederlegte und die Wahl des neuen Königs nochmals bestätigte, sprach er bestimmt: Nun, da habt ihr euren König, den ihr erwählt und erbeten habt; denn siehe der Herr hat einen König über euch gesetzt. Daher waren auch in den Augen der Nation die Könige die geheiligten Gesalbten Jehovah's (1 Sam. 24, 7. 2 Sam. 1, 14.), die man schauen müsse mit heiliger Ehrfurcht.

2) Aus dem Umstande, daß die frühere Regierung unter der unmittelbaren Herrschaft Jehovah's, durch Richter, Priester und Propheten, nicht hinreichend war, die Ruhe und Sicherheit des Volkes zu begründen und alle seine Bedürfnisse zu befriedigen, daß sie daher der königlichen Regierung weichen musste, könnte zu folgen scheinen: daß die

reine, durch Moſes unter göttlicher Auctorität angeordnete, Theokratie ihrer Natur nach nicht zweckmäßig, und daher von vorn herein auf einen Irrthum über ihre weſentlichen Wirkungen baſirt geweſen ſei. Allein, ſelbſt ganz unkirchliche Schriftſteller haben es anerkannt, daß die reine Theokratie ihrem Weſen und ihrer Idee nach die vorzüglichſte aller Verfaſſungen ſei. So leſen wir in Raynal histoire philosophique Tom. III. p. 250: „Nach dem Beiſpiele der Inka's haben die Jeſuiten eine theokratiſche Regierungsverfaſſung errichtet, aber mit einem eigenthümlichen Vortheile für die Religion, welche die Grundlage davon ausmacht. Die beſte aller Regierungen würde eine Theokratie ſein." Damit ſtimmt denn auch Herder überein (Geiſt der hebr. Poeſie. Taſchenausg. ſ. Werke zur Religion und Theologie 2ter B. S. 55.), wenn er ſagt: „Und das Gottesregiment, das ſo oft verſpottet worden? Ich wollte, daß nach der Stufe unſerer Cultur wir es alle haben könnten; denn es iſt gerade Das was alle Menſchen wünſchen, worauf alle Weiſen gearbeitet haben, und was Moſes allein und ſo frühe ſchon auszuführen das Herz hatte; nämlich, daß das Geſetz herrſche und kein Geſetzgeber, daß eine unſichtbare, vernünftige, wohlthätige Macht uns lenke und nicht Ketten und Banden. Leider aber kam Moſes mit dieſer Idee vier tauſend Jahre zu früh; ja vielleicht wird auch noch nach ſechs Jahrtauſenden ein anderer Moſes zu früh erſcheinen." Und in der That lag der Grund jener Unzulänglichkeit der rein theokratiſchen Verfaſſung zur Begründung des Staatswohles nicht in der Sache ſelbſt, ſondern vielmehr in den Iſraeliten. Ihre Sinnlichkeit, ihre Rohheit, ihre Herzenshärtigkeit ließ ſie auch bei der königlichen Regierung Das nicht erreichen, was ſie zu erreichen gehofft hatten, wenn Dieſelbe auch in mancher Beziehung von höchſt ſegensreichem Einfluſſe war. Schon oben iſt bemerkt worden, daß, wenn nur die Iſraeliten vom Geiſte Moſis erfüllt geweſen wären, auch ſeine Ideen das wahre Wohl derſelben hätten befördern und ihren Zweck ganz ſicher erreichen müſſen. Wenn daher Paulus im allgemeinen ſagt, „das Geſetz iſt ja heilig, das Gebot iſt heilig, gerecht und gut": ſo bezieht ſich dies beſonders auch auf die von der königlichen Regierung unter den Iſraeliten beſtehende Verfaſſung. Ueberhaupt liegt das Weſen nicht in der Form, ſondern vielmehr in dem Geiſte, der die Form belebt; auch die beſten Verfaſſungen können zum Verderben einer Nation gereichen, wenn ſie bei einem ſchlechten Volksgeiſte ſchlecht verwaltet werden.

3) Durch die königliche Regierung wurde auch das Weſentliche der frühern Verfaſſung Iſraels nicht verändert. Der neue Beherrſcher war nur der weltliche Stellvertreter Jehovahs, ſein Geſalbter, ſein Sohn; er übte ſeine Macht aus im Namen des oberſten Lan-

deskönigs, und stand selbst unter dem Gesetze, das bei ihm sein, das er lesen sollte sein Lebelang (5 Mos. 17, 19.). Er sitzt auf dem Throne Jehovahs (1 Chron. 30, 23.). Sein Königreich heißt das Reich des Jehovah (1 Chron. 29, 5.); in Gerechtigkeit und Gericht ist er sein Priester, in Siegen sein Werkzeug, in dem Nationalgesetze (nach den Worten Herder's) sein Diener, wie der gemeinste Israelit. Daß die Könige oft ihre Macht misbrauchten und in einem sehr untheokratischen Geiste regierten, ist gewiß. Allein daraus geht nicht hervor, daß an sich schon die Einführung des Königthums das eigentliche Wesen der Theokratie alterirt habe. Samuel befürchtete allerdings, daß dies im Laufe der Zeit geschehen könne; aber damit es nicht geschehen möchte, band er den neuen König Saul an ein strenges Gesetz, und salbte den David zum Gegenkönige, als der Erstere seine Pflicht nicht mehr erfüllte. Um die Theokratie ungeachtet des Königthumes zu erhalten, nahm er sich ferner fort und fort der Prophetenschulen an, damit aus denselben Männer hervorgehen möchten, die auch nach ihm mit heiligem Ernst und Eifer allem dem sich widersetzten, was die Theokratie gefährden könne. Und in der That lebte auch die Theokratie, selbst unter den größten Verwirrungen, auch bei der gröbsten Abgötterei der Könige und des Volkes, als Idee wenigstens in den Herzen der Edelsten der Nation fort; sie zeigte sich immer wieder auf's neue in der Wirklichkeit unter gottesfürchtigen Fürsten und Regenten, sodaß sie selbst aus dem Ruine des Staates unter den Gewaltstreichen der Assyrer und Chaldäer unverletzt hervorging, und nach beendigtem Exile die nunmehr dauernde Grundlage der jüdischen Staatsverfassung wurde. — Daraus erkennen wir aber deutlich, daß Gott sein unsichtbares Walten nicht an veränderliche Formen bindet, daß er seine Zwecke durchzuführen weiß, auch wenn die Anstalten alle zu Grunde gehen sollten, an welche er die Ausführung derselben ursprünglich knüpfte. Ebenso klar muß es aber auch einem Jeden sein, daß dem Gesetzgeber keine Schuld beizumessen ist, wenn nicht alle äussere Anordnungen, die er zur Erreichung seiner Absichten getroffen hatte, von Bestand waren. Nicht die Formen die er einführte, sondern der Geist der seine Gesetzgebung hervorrief, sich in ihr ausprägte und ihr unsichtbares Substrat war, ist es, den wir am meisten bewundern müssen. Und dieser erhielt sich unter allen Stürmen der Zeit, bildete sich zu seiner Verkörperung stets neue Formen, und überlebte endlich in der christlichen Kirche alle beengende Schranken, in die er, zu Erreichung höherer Zwecke, während der Zeit des alten Bundes gebannt war.

X.

Ueber den neu-hebräischen Begriff כנסת ישראל
und die mit ihm verwandten Vorstellungen.

Von

Dr. ph. Wolfgang Wessely,

öffentl. Religionslehrer der Israeliten an der Univ. Prag.

In einer Recension der Broschüre, „Wer ist nach den Grundsätzen des österreichischen Rechtes zur Vornahme einer jüdischen Trauung berechtigt"? [in den kritischen Jahrbüchern für deutsche Rechtswissenschaft, 1840. I. Heft], steht die Bemerkung: „es sei ungeeignet im Judenthume von Kirche und Seelsorge zu sprechen; Beide seien ihm fremd, und eine analoge Beziehung lasse sich bei der strengen Begränzung der im Judenthume bestandenen theokratischen Verfassung nicht machen. Eine Kirche habe es vor Christus nicht gegeben."

Es ist nicht zu leugnen, daß, wenn man unter „Kirche" ausschließlich die von Christus unabhängig vom Judenthum gegründete Heilsanstalt versteht, von einer Kirche vor Christus überall nicht die Rede sein kann. Auch ist der Begriff Kirche erst im Christenthume zu einer solchen Entwicklung gelangt, daß er die Grundlage der ganzen christlichen Lehre bildet, und in ihm, als dem Mittelpunct, alle übrige Lehren des Christenthums erst ihre Begründung und Geltung erhalten. Ebenso ist es in der That gewöhnlicher Sprachgebrauch, unter „Kirche" die christliche Kirche κατ' ἐξοχήν zu verstehen; und gegen eine bloße analoge Uebertragung christlicher Vorstellungen auf jüdische Institute würde die jüdische Rechtgläubigkeit sich vielleicht nicht minder sträuben, als die christliche Orthodoxie. Man spricht und hört im Judenthume im allgemeinen von einer Synagoge, nicht aber von einer jüdischen Kirche. — Ob aber der Begriff „Kirche" ursprünglich dem Christenthum angehöre, und ob es wahr ist, daß es vor Christus keine Kirche gegeben habe, das ist eine andere Frage, die uns veranlaßt, den Ursprung dieses Begriffes aufzusuchen und die damit verbundene Vorstellung zu ergründen. Wir wollen von dem deutschen Wort „Kirche", dessen Herleitung von κυριακὴ

οἰκία oder Κύριε, oder von „küren", selbst noch problematisch ist, absehen und uns an den Begriff halten, den man mit dem Worte ἐκκλησία verbunden hat.

Die neutestamentlichen Schriften haben darunter, erstens, jede Versammlung oder Zusammenkunft von Menschen, ohne einen bestimmten Zweck, verstanden. So, Apostelgeschichte 7, 38.: Οὗτός ἐστιν ὁ γενόμενος ἐν τῇ ἐκκλησίᾳ ἐν τῇ ἐρήμῳ. Und, Ebräerbrief 2, 12: Ἀπαγγελῶ τὸ ὄνομά σου τοῖς ἀδελφοῖς μου, ἐν μέσῳ ἐκκλησίας ὑμνήσω σε. In beiden Stellen ist von einer Zusammenkunft von Menschen ohne Rücksicht auf deren Zweck die Rede. Dem Worte ἐκκλησία in dieser Bedeutung entspricht genau das hebräische Wort קָהָל, das daher die Septuaginta meist durch ἐκκλησία übersetzt hat. Es stammt von קוֹל (Stimme, Ruf) ab, sowie ἐκκλησία von καλέω[1]), und bezeichnet jede zusammenberufene Menge von Menschen, die den Zweck ihrer Versammlung nicht nothwendig kennen muß. Verschieden ist: עֵדָה [von יעד bestimmen, festsetzen], eine Versammlung, deren Ort und Zeit und Zweck bestimmt ist, wenn auch die Versammelten sich dessen nicht bewusst sein sollten[2]). קָהָל bedeutet immer das materielle Substrat der עֵדָה; daher auch beide Begriffe mit einander verbunden erscheinen[3]). Nach Vitringa [l. c.] hingegen bedeutet קָהָל jede zu einem Ganzen, z. B. zu einem Staate, sich constituirende Versammlung in weiterer Bedeutung; עֵדָה aber jede andere bald größere bald kleinere Versammlung; jedoch, ohne daß er diesen Unterschied folgerecht durchführen konnte. Somit ist der Begriff ἐκκλησία, in der ersten hier gegebenen Bedeutung, zugleich in dem alttestamentarischen Worte קָהָל nachgewiesen.

Das Wort ἐκκλησία wird aber in den neutestamentarischen Schriften in einer engern Bedeutung gebraucht, und darunter der durch Christus gegründete Verein verstanden: durch welchen das an sich selbst unsichtbare Reich Gottes äusserlich sichtbar werden, und welcher in Petrus seinen zuverlässigen Gründer finden sollte: καὶ ἐπὶ ταύτῃ τῇ πέτρᾳ οἰκοδομήσω μου τὴν ἐκκλησίαν [Math. 16, 18.]. Vgl. ἐκκλησία τοῦ θεοῦ oder Κυρίου [Apostelgesch. 20, 28. 1 Timoth. 3, 15.]. Auch das israelitische Volk wird so als religiöser Verein, קְהַל יְהוָה oder קְהַל עַם הָאֱלֹהִים, bezeichnet [Deut. 23. 2, 3, 4, 9. Jud. 20, 2.].

In einer dritten, noch engern, Bedeutung wird unter ἐκκλη-

---

[1]) *Vitringa* de Synagoga lib. I. p. I. c. I. S. 82. Noch richtiger leitet Landau ἐκκλησία aus dem (dem hebräischen קָהָל entsprechenden) syrischen Knussia her; durch die nicht seltne Lautverwechslung des ג und כ in Klusia, daher ἡ κλουσία, woraus dann ἐκκλησία entstanden ist. [?]

[2]) S. Concordantiae librorum, auctore Julio *Fürst*: קָהָל und עֵדָה.

[3]) Num. 14, 5. Lev. 8, 4. Exod. 12, 6.

σία die einzelne Gemeinde in einem Orte oder einer Gegend verstanden: [Apostelgesch. 8, 1. 9, 31. Gal. 1, 2.]. Auch in dieser Restriction läßt sich der Gebrauch des dem ἐκκλησία ganz entsprechenden קָהָל, sowol in den Büchern des alten Bundes als bei spätern jüdischen Schriftstellern, nachweisen [1]). Die Bezeichnung der einzelnen in der Zerstreuung lebenden jüdischen Gemeinden durch קְהִילָה oder קְהִלָּא קַדִּישָׁא, ἐκκλησία ἁγία, ist bekannt und noch jetzt allgemein üblich.

Daher, wie durchgängig verschieden von der ursprünglichen israelitischen Gemeinde auch die christliche Kirche sich, nach Form und Zweck, in der Folgezeit gestaltet hat, so ist aus dem Bisherigen doch so viel gewiß: daß Erstere in der Letztern zunächst ihren Ursprung habe, daß der Name ἐκκλησία θεῦ eine von der jüdischen Gemeinde auf die von Christus gegründete religiöse Vereinigung übergegangne Bezeichnungsweise ist.

Noch deutlicher wird die nahe Beziehung beider Ausdrücke durch die historische Nachweisung: wie dieser Begriff sich im spätern Judenthume entwickelt, und wie aus der concreten Bedeutung von קְהַל יִשְׂרָאֵל, die abstracte oder ideelle von כְּנֶסֶת יִשְׂרָאֵל sich gebildet hat. — Daß unter כְּנֶסֶת יִשְׂרָאֵל allgemein die jüdische Kirche verstanden wird, ist bekannt. Schwieriger aber dürfte die Frage sein: wie dieser Begriff, der den biblischen Büchern ganz fremd, in den spätern traditionellen Denkmälern des Judenthums aber so gewöhnlich, auch selbst in die Geheimlehre der Israeliten übergegangen und hier mit besonderer Vorliebe behandelt worden ist, entstanden sei. Ohne uns hier in das dunkle Gebiet der jüdischen Mystik einzulassen, glauben wir, daß auch dieser Begriff (wie viele andere des spätern Judenthums) in der zur Zeit des ersten Exils, durch die nähere Berührung mit anderen Völkern und den dadurch geweckten kühnern Sinn, entstandenen eigenthümlichen Anschauungsweise seinen Grund hat.

Der Untergang des Staats, mit ihm der Verlust an Volksthümlichkeit, hatte die frühern Verhältnisse so geändert, daß an eine Wiederkehr zu allen frühern Verfassungsformen und Eigenthümlichkeiten nicht zu denken war. Untergegangen war die Einheit des Volks, es gab keine nationale Gesammtheit der Israeliten mehr; denn der größere Theil lebte in der Zerstreuung. Untergegangen war die frühere Verfassung; denn in dem zurückerhaltenen Vaterlande hatten sie nur durch die Gnade des Perserkönigs eine Heimat gefunden; aber sie gehorchten fremden Herren. Untergegangen war das Prophetenthum; denn seit Ma-

---

[1]) 2 Chron. 30, 2. Maimonides im Tractat שגגות bemerkt ausdrücklich: כל קהל וקהל וכל שבט ושבט קרוי קהל.

leachi war die Stimme der Propheten verstummt. Untergegangen war der Tempel Gottes, jene geheiligte Stätte, wo Gott wohnte. Alles Erhebende und Tröstende was die Wirklichkeit früher hatte, war nunmehr verloren. — Aber, wie überhaupt im Menschen mit dem Verlust eines Gutes die Hoffnung der einstigen Wiedererlangung desselben entsteht: so lebte auch in den Juden jener Zeit die Hoffnung einer freudigen Zukunft, in welcher alles Verlorene in größerer Vollkommenheit würde wiederhergestellt werden. Solange diese Hoffnung unerfüllt blieb, suchten sie für die Güter, die ihnen die Wirklichkeit nicht mehr bieten konnte, wenigstens eine ideelle Grundlage; was in der realen Welt verschwunden war, gewann Existenz in einem unsichtbaren Geistesleben. Dessen Besitz ließ wol selbst die nunmehrige politische Nichtigkeit vergessen.

Für das untergegangene irdische Reich hofften die Israeliten nun ein himmlisches, ewiges, מלכות שמים, מלכות שדי, מלכותא, das nimmer aufhören würde. Der Geist der Prophezeiung, רוח הנבואה, hatte aufgehört; dafür aber würde der heilige Gottesgeist, רוח הקודש, fortleben. Sie hatten kein Heiligthum mehr, auf welchem die Herrlichkeit Gottes, כבוד יהוה, ruhte; aber dafür glaubten sie an eine שכינה, eine äussere Manifestation der Gottheit, die in objectiver realer Weise die Creatur durchdringend in die Erscheinung trete. An die Stelle der frühern leiblichen Vereinigung Israels, קהל ישראל, trat nun die Idee einer geistigen Vereinigung Israels, כנסת ישראל; welche trotz der Zerstreuung als eine durch das geistige Band des Glaubens zusammengehaltene Gesammtheit fortbestehe. So knüpfte also die Juden, die kein weltliches Band mehr umschlang, ein Ideelles, Höheres an einander; die frühere ecclesia visibilis wurde von nun an eine ecclesia invisibilis.

Welchen Einfluß auch immerhin die Bekanntschaft mit den Philosophemen und Reflexionen anderer Völker auf die Entstehung jener neuen Ideen hatte, und wie viel Fremdartiges sich auch derselben beimischte: so wusste man doch solche auf die heiligen Schriften zurückzuführen, die Wahrheit derselben durch das Ansehn der Bibel zu stützen. Es war auch nicht schwer, eine jede dieser Ideen an einen Ausspruch der Schrift zu knüpfen, in das Wort als Zeichen auch eine symbolische Deutung hineinzufügen, und so gleichsam für solche einen Anhaltpunct zu finden. Ohnedies war es von jeher in Israel einstimmige Lehre gewesen, daß die heiligen Urkunden neben ihrem wörtlichen ausdrücklichen Sinne auch noch einen innern verborgenen und geistigen Sinn in sich schliessen; überhaupt gab es bei den Alten kein Aeusseres, das nicht zugleich sein Inneres hätte. Durch solche positive Begründung gewannen jene Ideen für das gläubige Gemüth größere Geltung und tröstendere Kraft. — Die Gründung und Herstellung eines Got-

tesreichs, in welchem Gott als König der ganzen Erde anerkannt werden würde, haben Propheten ausdrücklich verkündiget, ſowie überhaupt dieſe Idee in den Schriften des alten Bundes häufig vorkommt[5]). Ebenſo haben die Propheten die immerwährende Immanenz des göttlichen Geiſtes in Iſrael, und dadurch die Entbehrlichkeit des Prophetenthums vorhergeſagt[6]). Auch dem abſtracten Begriffe „Schechinah“ liegen wahrſcheinlich zunächſt Worte der Schrift zu Grunde[7]). Gleiches gilt für das dem concreten קהל ישראל entſprechende כנסת ישראל. Entſtanden iſt dieſer Begriff ohne Zweifel in der nacheriliſchen Zeit: die *διασπορὰ τοῦ Ἰσραὴλ* muſſte die Vorſtellung einer *ἐκκλησία τοῦ Ἰσραὴλ* als Gegenſatz umſomehr hervorrufen, da beide Begriffe in den Pſalmen und bei Ezechiel als Gegenſätze vorkommen, und in Beiden von einem Verſammeln und Wiederzuſammenbringen der Zerſtreuten Iſraels die Rede iſt[8]). — Das Geſagte möge als kurze Andeutung über die Entſtehung jener der nacheriliſchen Zeit gehörigen Begriffe genügen; womit wir aber die Unterſuchung über dieſen der Aufklärung noch ſehr bedürftigen Theil der jüdiſchen Lehre keineswegs als geſchloſſen betrachten.

Das Reſultat aus dem Bisherigen dürfte ſich auf folgende Sätze zurückführen laſſen. Der Begriff ecclesia oder Kirche, in der Bedeutung einer religiöſen Vereinigung, iſt aus dem Judenthume entlehnt, und entſpricht ſowol dem Begriffe von קהל יהוה als auch dem כנסת ישראל. Die beiden letztern Begriffe ſind aber nicht identiſch: jener bedeutet die materielle leibliche Vereinigung, oder die ſichtbare Kirche Gottes; dieſer aber die ideelle geiſtige Vereinigung oder die unſichtbare Kirche Gottes. Der letztere Begriff trat in der nacheriliſchen Zeit an die Stelle des erſtern. Durch denſelben ſollte die geiſtige Einheit der jüdiſchen Geſammtheit bezeichnet werden, welche ungeachtet der vernichteten volksthümlichen Einheit noch fortbeſtehen, und an welche einſt doch noch eine auch äuſſere Einung anknüpfen ſollte.

Mit der allmäligen Ausbildung und Vollendung des myſtiſchen Lehrgebäudes der jüdiſchen Theologie wurden jene in die Kabbala übergegangenen Begriffe von מלכותא, רוח הקודש, שכינתי und כנסת ישראל concreter, durch das ohne Schranken fortgeſetzte Symboliſiren verzweig-

---

[5]) Zachar. 4, 9. 16. 17. Ezech. 40, 48. — 1 Chron. 19, 11. Pſalm 22, 29. 103, 19. 145, 13.

[6]) Jeſ. 59, 21. Ezech. 11, 19. 18, 31. 36, 26. 27. 39, 29. Joel 3, 1. 2. Zachar. 13, 3. Jerem. 31, 34.

[7]) Exod. 24, 16. 25, 8. Ezech. 43, 9: ושכנתי בתוכם לעולם.

[8]) Pſal. 147, 2: נדחי ישראל יכנס. Ezech. 39, 28: וידעו כי אני יהוה אלהיהם בהגלותי אותם אל הגוים וכנסתים אל אדמתם.

ter, überhaupt die Beziehungen derſelben zu Gott ſowie ihre Combinationen untereinander vervielfältigt. Da es oft an Worten zur Bezeichnung ſolcher Beziehungen und Combinationen fehlte, nahm man zu einhüllenden Bildern ſeine Zuflucht; umſomehr, da man ohnehin das Forſchen in der höhern Myſtik, um der gefährlichen Folgen willen, die für den Schwachen und Uneingeweihten daraus entſtehen könnten, zu beſchränken ſuchte. — Nur einen jener Begriffe, den von כנסת ישראל als jüdiſcher Kirche, wollen wir mit Beziehung auf die dunkel geheimnißvollen Gänge der theoſophiſchen Kabbala näher beleuchten, um uns die Beziehungen der jüdiſchen Kirche zu der von Chriſtus gegründeten klarer zu machen, nach den von den Alten damit verbundenen Vorſtellungen und den der כנסת ישראל zugeſchriebenen Attributen. Wir wollen uns dabei an die nur aus dem Midraſch, Talmud und der Kabbala bekannten Data halten.

Die jüdiſche Tradition erkannte in der jüdiſchen Kirche, unter welchem Ausdruck wir immer die כנסת ישראל verſtehen, kein äuſſeres Inſtitut, keine ſichtbare Geſellſchaft; ſondern ſie war ihr nur ein Abſtractum zur Bezeichnung der intelligiblen religiöſen Geſammtheit aller Juden, die als ſolche nicht wirklich exiſtire; ſie iſt eine Idee, in der das Judenthum ſeine Einheit und ſeinen feſten Anhaltpunct findet[9]). Eben deßwegen hatte ſie als ſolche keinen Zweck, weil die Erreichung eines Zwecks ein äuſſeres ſolchen Zweck vermittelndes Inſtitut vorausſetzt; die jüdiſche Kirche aber iſt eine bloße Idee, ſie iſt ihrer ſelbſt willen da. Die jüdiſche Kirche, כנסת ישראל, iſt nur eine einzige, weil die religiöſe Geſammtheit als ſolche immer nur eine ſein kann. Die jüdiſche Geſammtkirche faſſt wol mehre jüdiſche Vereinigungen in ſich, und in der Lehre derſelben findet auch manche Divergenz der Meinungen ſtatt; aber dadurch wird die Einheit der Geſammtheit nicht aufgehoben[10]). — Inwiefern die jüdiſche Kirche die Trägerin des Offenbarungsglaubens, und im Judenthume das klare Gottesbewuſſtſein zuerſt aufgegangen iſt, trägt ſie in ſich ihre Göttlichkeit, und iſt gleichſam eine Emanation der Gottheit; ſie bildet daher ein Attribut derſelben, und ward als ſolche אדני genannt; ſowie ſie auch, wegen der in ihr ſichtbaren Manifeſtation der Gottheit, den Namen שכינה erhielt[11]).

---

[9]) כנסת ישראל היא המחוקת כל קהל ישראל ובה מתכנסים ומתקבצים ועל ידיה נבדלו ישראל מן האומות: Schacre Orah I. f. 12.

[10]) Zu den Worten, אחת היא לאמה Cantic. 6, 9., bemerkt Jarchi: אחת היא לכנסיותה: תרבה מחלוקת בבתי מדרשות כלם לבם להבין תורה על מכונה ועל אמתתה.

[11]) בכל מקום שתמצא לרז"ל שמזכירין כנסת ישראל היא זאת המדה הנקראת אד"ני ונקראת שכינה.

Die bildliche Darstellungsweise der Ideen sowie die Verkörperung alles Geistigen, die den Orientalen überhaupt und den Juden insbesondere in der nacherilischen Zeit eignete, und die vorzüglich in der höchst anthropomorphischen Ausschmückung in Bezug auf das göttliche Wesen hervortritt, machte sich auch in den Symbolen und Personificationen der jüdischen Kirche geltend. Vieles davon ist uns dunkel, Manches erscheint unsrem durch die Reflexion gebildeten Sinne als ein Fremdartiges; aber den meisten dieser sinnbildlichen Darstellungen lässt sich eine reiche Phantasie sowie eine gewisse Poesie überhaupt nicht absprechen; es liegen denselben oft auch die schönsten und erhabensten Lehren und Beziehungen zu Grunde [12]).

Schon die allegorische Auslegung des hohen Liedes bei den meisten ältern Exegeten beruht auf solcher Personification der jüdischen Kirche. Die darin enthaltenen Lieder werden für Lieder der Liebe zwischen Gott dem Liebenden דוד und der כנסת ישראל als der geliebten Gottesbraut רעיה gehalten. Das Verhältniß des israelitischen Volkes zu Gott wird auch von den Propheten [Jerem. 2, 2. 32. Hosea 2.] unter dem Bilde der jungfräulichen Treue einer Braut zu ihrem Bräutigam oder einer jugendlichen Gattin zu ihrem Gatten dargestellt. Dasselbe erscheint darum hier nur als übergetragen von der Gemeinde Israel קהל ישראל in concreto auf die כנסת ישראל in abstracto. Sowie aber die jüdische Kirche in ihrem Verhältnisse zu Gott sinnbildlich als Braut bezeichnet wird, so wird sie in ihrem Verhältnisse zur jüdischen Nation und zu jedem Einzelnen derselben als liebende Mutter [13]) dargestellt, die in ihren Kindern fortlebt und in der Verherrlichung derselben sich selbst verherrlicht sieht; die aber bei ihren Kindern keine Sünde duldet, und durch die Vergehungen derselben in ihrem Glanze verdunkelt wird [14]). „Wenn die Unteren böse Thaten verüben, sagen die Kabbalisten, so kleidet sich die Mutter in schwarze Gewänder. In einer solchen Zeit spricht sie: „Schauet mich nicht an, denn ich bin schwarz.“ Auch die Taube [15]) war ein beliebtes Bild, unter welchem die Alten die jüdische Kirche sich oft

---

[12]) Diese Auslegungsweise, vermöge welcher man das Wort als bildlichen Ausdruck anerkennt und in demselben eine höhere Idee findet, haben spätere jüdische Schriftsteller auch recipirt. So sagt Rabbi Salomo ben Aderet: דע שירושלים של מטה וציון ובית המקדש כלם ציורים לענייני שכלים דקים מאוד.

[13]) Berachoth fol. 35. b: ואין אמו כנסת ישראל

[14]) אי עבדין עובדין בישין איהי אתלבשת לבושין אוכמין - בחא זמנא אימת אל תיאירני שאני שחרחורת. (Tikune Sohar 63, 2.)

[15]) Sanhedr. fol. 35. b: כנסת ישראל ליונה אימתלה

dachten. Es war die Taube von jeher das Symbol der ehelichen Treue [16]), der Unschuld und Sanftmuth [17]), und den meisten orientalischen Völkern ein heiliger Vogel. Ihrer allegorischen Uebertragung auf die jüdische Kirche lag daher die Vorstellung der bewährten Treue und Anhänglichkeit an Gott zu Grunde, durch welche die jüdische Gesammtheit ihre Liebe zu Gott stets beurkundete [18]). — Ebenso, die bildliche Bezeichnung der jüdischen Kirche als eines Weinbergs des Herrn [19]).

In der Personification der jüdischen Kirche, wie sie als solche Gott gegenüber redend eingeführt wird, spricht sich das Bewußtsein ihrer selbst, ihres hohen Berufs und ihres Verhältnisses zu den übrigen Völkern aus. — Eine solche Prosopopöie wird in den jüdischen Schriften gewöhnlich mit den Worten ausgedrückt: כנסת אומרה שאלה oder ישראל. Die jüdische Kirche rühmt als solche von sich, daß sie die erste gewesen ist, die zum klaren Gottesbewusstsein gelangte und dem Gottesglauben in der Welt seine Anerkennung verschaffte [20]). Sie rühmt ferner von sich, daß sie ausser den Pflichten, die Gott ihr auferlegte, sich noch mehre Beschränkungen und Erschwerungen aus Liebe zu Gott auferlegt habe [21]); da in der That viele Satzungen und Institutionen spätern Ursprungs sind, und die spätere jüdische Kirche solche, als auf den Principien der frühern Kirche basirt, aus denselben entwickelt hatte [22]), und erträgt in ihrer Hingebung an Gott alle Bedrückungen und Kränkungen, denen sie in der Zerstreuung ausgesetzt ist [23]).

Mit dem nachexilischen Begriffe כנסת ישראל stehen auch die andern um dieselbe Zeit entstandenen Ausdrücke כנסת, בית הכנסת, כנשתא, צבור, im genauen Zusammenhange. — Schon Vitringa vermuthet eine enge Verwandtschaft der Begriffe צבור und כנסת mit קהל

---

[16]) Zu den Worten Cantic. 6, 9. אחת היא יונתי bemerkt Jarchi: ומכלם אחת היא הנבחרת לי ליונה תמה שהיא תמימת לב עם בן זוגה.

[17]) Midrasch Raba zum hohen Liede: מה יונה זו צנועה כך ישראל צנועים

[18]) מה יונה זו משעה שמכרת בן זוגה עיד אינה ממירה אותו באחר כך ישראל Midr. Rab. ibid. ישראל משעה שהכירו להקדוש ברוך הוא לא המירוהו באחר

[19]) Zu den Worten כרם היה לשלמה Cantic. 8, 11. bemerkt Jarchi: זו כנסת ישראל Vgl. Jes. c. 5.

[20]) אמרה כנסת ישראל לפני הקב"ה רבש"ע החזק לי טובה שהודעתיך בעולם Talm. Berach.

[21]) אמרה כנסת ישראל לפני הקב"ה רבש"ע הרבה גזרות גזרתי על עצמי יותר ממה שגזרת עלי וקיימתים Erubin fol. 21 a.

[22]) אמרה כנסת ישראל לפני הקבה רבש"ע אף ע"פ שמיצר ומימר לי דודי בין שדי ילין Tract. Schabat fol. 88. b und Midr. Raba zum hohen Liede.

[23]) אמרה כנסת ישראל לפני הק"בה רבש"ע כל חלאים שאימות העולם מביאין עלי בשביל שאני אוהבת אותך Midr. Kaba zum hohen Liede.

und עדה, ohne sich weiter in die Untersuchung einzulassen, wie es dann gekommen sein mag, daß in den spätern Schriften die ersteren an der Stelle der letzteren allgemein gebraucht wurden. Da die Gesammtheit Israels als Nation oder politische Einheit, zu deren Bezeichnung früher קהל diente, aufgehört hatte, der Begriff כנסת ישראל aber die religiöse Gesammtheit als ideelle Einheit bedeutete: so war es natürlich, daß man zur Bezeichnung sowol der Gesammtheit der Juden in der Zerstreuung, als auch der einzelnen jüdischen Gemeinden an bestimmten Orten, neue Ausdrücke gebrauchen musste. Das aramäische Wort צבור [von צבר, anhäufen, das sich auch im A. T. einmal findet 2 Köng. 10, 8.], schien zur Bezeichnung der erstern, sowie das neu-hebräische Wort כנסת (nicht כנסת ישראל), aramäisch כנישתא oder כנישא, zur Bezeichnung der letztern der passendste Ausdruck zu sein. Es bedeutet daher das Wort צבור die gesammte Masse an sich, die durch kein äusseres Band zusammengehalten wird, bei LXX. *βοτρυς*. Solange Israel ein politisches Ganze bildete, hieß es קהל, auch עם; nach aufgelöster politischer Einheit, hieß die Gesammtheit der Juden צבור. Die einzelnen Juden aber, die an einem Orte zur religiösen Gemeinde sich dadurch constituirten, daß sie zur gemeinschaftlichen Andacht zusammenkamen, für die religiöse Lehre und das religiöse Bedürfniß Sorge trugen, insofern die כנסת ישראל als ideelle religiöse Gesammtheit äusserlich abbildeten oder darstellten, — sie glaubte man nicht besser bezeichnen zu können als mit dem Worte כנסת, כנישתא oder כנישא. Man verstand also unter כנסת ישראל die religiöse Gesammtheit der Juden in der Idee; unter כנסת ohne weitern Zusatz aber die einzelne Gemeinde in concreto, eine Versammlung der Gläubigen, welche die ideelle jüdische Kirche repräsentirte.

Aus dieser Zeit schreibt sich auch der Gebrauch des Ausdrucks בית הכנסת her, zur Bezeichnung des Ortes, in welchem die einzelne Gemeinde zur Andacht-Uebung sich versammelte. Daß die religiösen Versammlungsörter der Juden erst in der nachexiliischen Zeit entstanden sind, wird allgemein behauptet, weil das Bedürfniß derselben erst bei den Juden im Exil, wo sie vom heiligen Lande und dem gesetzlichen Heiligthume getrennt lebten, fühlbar werden musste. Gesetzt aber auch, daß die Behauptung des frühern Ursprungs der Synagoge, welche die Tradition sogar auf die Zeit der Patriarchen überträgt, wahr wäre: so kannte man doch in der vorexiliischen Zeit noch nicht den Ausdruck בית הכנסת als Bezeichnung des religiösen Versammlungsortes, entsprechend dem כנסת ישראל und כנסת. — Hieß nun die ideelle jüdische Kirche כנסת ישראל, und die einzelne religiöse Gemeinde als typischer Ausdruck derselben כנסת: so musste natürlich der Ort, in dem die letztere

zur religiösen Andacht sich versammelte und das jüdisch kirchliche Leben sich manifestirte, בית הכנסת heißen. An jedem Orte, wo zehn freie erwachsene Juden lebten, sollte nach jüdischem Gesetze ein solcher religiöser Versammlungsort bestehen; weil nach der Lehre der Talmudisten, mit Beziehung auf Num. 14, 27, zehn eine Versammlung עדה bilden [24]).

Das Wort כנסת entspricht also dem Worte עדה; nur daß עדה eine jede Versammlung zu einem bestimmten Zwecke, eine Rotte bedeutete, כנסה aber oder כנישתא in der nacheriliſchen Zeit vorzugsweise eine religiöse Vereinigung bezeichnete. Daher wurde *συναγωγή*, wie die Septuaginta das Wort עדה immer übersetzt, der Ausdruck wie für die einzelne jüdische Gemeinde so für ihren Versammlungsort. Man nannte sie nicht *ἐκκλησία*, weil man diesen Ausdruck nur der ideellen jüdischen Kirche, der כנסת ישראל, sowie dem althebräischen Ausdruck קהל יהוה entsprechend glaubte; während *συναγωγή* nur die Versammlung oder den Versammlungsort der einzelnen religiösen Gemeinden bezeichnete [25]).

Bei solchen Vorstellungen, wie sie nach dem Exil, zur Zeit da Christus seine Heilsanstalt begründete, im Judenthum über jüdische Kirche, jüdische Gemeinde und Synagoge vorherrschend waren, wird es begreiflich, wie wir größtentheils dieselbe Anschauungsweise, welche sich im Judenthume vorfand, in der von Christus gegründeten wiederfinden. Bedenken wir ferner, daß das Christenthum ursprünglich nicht als selbständige vom Judenthum unabhängige Anstalt auftrat, sondern an die bestehende jüdische Kirche sich anschloß, daß es sich nur für eine progressive Entwicklung oder höhere Entfaltung des Judenthums erklärte [Matth. 5, 17.]: so wird man sich noch weniger wundern, wenn man nicht nur viele im Judenthum bestandene Einrichtungen, sondern auch so manche jüdische Vorstellung ins Christenthum übergetragen findet. Das Gesagte findet insbesondere seine Bestätigung rücksichtlich des Ursprungs der christlichen Kirche, und in der Art wie das Wesen derselben aufgefasst und symbolisch dargestellt wurde. Wir finden größtentheils dieselben Attribute der christlichen Kirche bei-

---

[24]) כל מקום שיש בו עשרה מישראל צריך לחכין בית שיכנסו בו לתפרה *Maimonid.* Hilchoth Tephila VIII. §. 4. — Die andern Benennungen, als בית בלוחא, בית ויעד, sind weniger gebräuchlich, und fassen nur einzelne Merkmale in sich.

[25]) Bei solcher einfachen Unterscheidung und Begründung der Begriffe von Synagoga und Ecclesia bedürfen wir nicht der Hypothese Augustins, welcher nicht ohne Befangenheit *συναγωγή* mit congregatio und *ἐκκλησία* mit convocatio übersetzt, und die Behauptung aufstellt: dicitur proprie Synagoga Judaeorum, ecclesia vero Christianorum convocatio; quia congregatio magis pecorum, convocatio magis hominum intelligi solet.

gelegt, wie wir solche in der jüdischen Darstellungsweise der כנסת ישראל nachgewiesen haben. Auch die christliche Kirche wird unter dem Bilde einer Braut und eines Weinberges dargestellt. [Apokal. 21, 9. Matth. 20, 1 — 4. Joh. 15, 1 — 5.]. Die Taube ist in den Schriften N. T. Sinnbild zwar nicht der christlichen Kirche, wie nach Obigem der כנסת ישראל; wohl aber des der christlichen Kirche inwohnenden heiligen Geistes רוח אלהים, שכינה, welche, wie oben nachgewiesen ist, mit כנסת ישראל identificirt wurden. Aber dieses, sowie selbst die dem כנסת ישראל entsprechende Benennung ἐκκλησία, weiset auf den jüdischen Ursprung der christlichen ἐκκλησία hin.

Ungeachtet dieser Verwandtschaft aber, die zwischen der כנסת ישראל und der von Christus gegründeten Kirche stattfand, war doch Letztere gleich in ihrem Entstehn von der idealen כנסת ישראל wie von der Synagoge wesentlich verschieden. Die כנסת ישראל war die Bezeichnung der religiösen Gesammtheit Israels in der Idee; die christliche Kirche aber sollte diese Idee verwirklichen: sie sollte eine reale Kirche, d. h. eine durch Christus gegründete in der Welt wirklich bestehende Gesammtheit der Gläubigen sein; sollte, als nicht nur eine einzelne religiöse Gemeinde, sondern als allgemeine Kirche, ihrem Zwecke nach das ganze Menschengeschlecht umfassen [Mt. 28, 19. Joh. 10, 16. 17.]. Ebendeswegen trat die ursprüngliche christliche Kirche nicht unter dem Namen συναγωγὴ auf; weil dieses Wort immer blos zur Bezeichnung der einzelnen Gemeinde diente, und nie jenes Merkmal der Allgemeinheit in sich fasste, wie die christliche Kirche solche in Anspruch nahm. Erst nachmals erhielt der Begriff ἐκκλησία eine ausgedehntere Bedeutung, wurde auch auf die an einzelnen Orten entstandenen Gemeinden sowie auf deren religiöse Andachtsörter übergetragen, um solche von den jüdischen Gemeinden und Synagogen desto schärfer zu sondern. In der Folge trat diese Trennung, zwischen der ἐκκλησία als christlicher Kirche und der συναγωγὴ als jüdischer religiöser Vereinigung, desto schroffer hervor, jemehr das Christenthum die Keime jüdischen Ursprungs in sich verleugnete, und das Band, welches in seinem ersten Entstehn noch in der Gemeinschaftlichkeit der Formen Beider lag, immer lockerer wurde.

Durch die im Christenthum selbst in der spätern Zeit entstandenen Spaltungen, sowie durch die in Folge strengerer Wissenschaftlichkeit geweckte lebendigere Reflexion, wurde der Begriff „Kirche" im Christenthum schwankender. Am auffallendsten zeigte sich die Verschiedenheit in der Auffassung dieses Begriffs zwischen Katholiken und Protestanten. Nach der Lehre der Letztern gilt die Kirche, analog der ursprünglichen כנסת ישראל, als an sich kein äusseres Institut, keine sichtbare Gesellschaft, sondern als eine Gemeinschaft der Geister, die im

rechten und heiligen Glauben an Gott und Christus vereinigt sind, als eine unsichtbare Gemeinde; die sichtbare Vereinigung aber nur als ein Mittel in dieser Zeitlichkeit und Welt zu jenem geistigen Zwecke. Hingegen die katholische Idee der Kirche hält sich dem Sinnlichen näher, indem sie die sichtbare Kirche zugleich für die wahre erklärt[26]).

Das allgemeinsame Merkmal im Begriff „Kirche", wie er bei aller Divergenz der Auffassung im Christenthume allgemein genommen wird, bleibt das einer Gemeinschaft, entweder einer intelligiblen oder einer äusserlichen, zum Bekenntniß des Göttlichen, dessen Lehre uns auf positivem historischem Wege zugekommen. Da nun das Judenthum, als religiöse Gemeinschaft, dasselbe Merkmal in sich fasst: so ist nicht einzusehen, warum nicht auch von einer jüdischen Kirche, ebenso wie von einer christlichen, sollte gesprochen werden können. In der That wird auch dieser Begriff in neuerer Zeit vom Judenthume, insofern Dasselbe sich als religiöse Gemeinschaft bewusst wird und als solche sich geltend macht, allgemein gebraucht; man spricht jetzt von einer jüdischen Kirche, einem jüdischen Kirchenrechte, von jüdisch-kirchlichen Würden und Aemtern. Will man aber den Begriff Kirche nur auf die von Christus gegründete religiöse Gemeinschaft beschränken, und darunter vorzugsweise die christliche Kirche verstehen: dann liegt in dieser Begriffsbestimmung etwas Willkürliches, und der ganze Streit läuft auf eine bloße Logomachie hinaus.

---

[26]) Marheineke, Symbolik II. S. 141 ff

XI.

Ueber die Christologie des Beryllus von Bostra.

Von

Heinrich Otto Friedrich Fock,

Licentiat d. Theol. und Privatdocent an der Universität Kiel.

In einer Sache, worüber schon so Vieles und zum Theil so Ausgezeichnetes geschrieben worden, bei deren Behandlung man den berühmten Namen eines Mosheim, Schleiermacher, Neander, Ullmann und Baur begegnet [1]), muß es schwierig erscheinen, etwas auch nur einigermaßen Tüchtiges oder Neues zu geben. Nichtsdestoweniger glaubte ich eine nicht völlig nutzlose und überflüssige Arbeit zu unternehmen, indem ich jenen dunkeln und schwierigen Gegenstand einer neuen Prüfung unterwarf; weil es selbst den scharfsinnigsten Untersuchungen jener ausgezeichneten Forscher noch immer nicht gelungen ist, ein wenigstens einigermaßen übereinstimmendes Resultat zu erzielen. Daher sehen wir denn noch immer nicht nur verschiedene, sondern selbst entgegengesetzte Auffassungen der Lehre des Beryllus neben einander bestehen. So hat z. B. Baur eben die Ansicht als die einzig richtige darzustellen gesucht, welche Schleier-

---

[1]) *Moshemii* de rebus Christian. ante Constantinum Commentarii. p. 699—701. — Schleiermacher: Ueber den Gegensatz zwischen der Sabellianischen und Athanasianischen Vorstellung von der Trinität: in der Theol. Zeitschrift von Schleiermacher, de Wette und Lücke S. 295—408; und in Schleiermachers Werken, zur Theol. Bd. II. S. 485—574. — Neander: Allgem. Geschichte der christl. Religion und Kirche. Bd. I. Abth. 3. S. 1014 ff. (Erste Aufl.) — *Ullmanni* de Beryllo Bostreno ejusque doctrina Commentatio. Hamb. 1835. — Vergl. auch: Studien und Kritiken. 1836. S. 1073 ff. — Baur: die christliche Lehre von der Dreieinigkeit und Menschwerdung Gottes in ihrer geschichtlichen Entwickelung. 1841. Bd. I. S. 284 ff. — Eine genauere Literatur der neuern Schriftsteller, welche von Beryllus handeln, findet man in der angeführten Commentatio Ullmann's S. 17 ff.

macher gerade für die am allerwenigsten zulässige erklärte. Bei solcher Lage der Sache wäre es freilich Vermessenheit, mich der Hoffnung hinzugeben, durch nachfolgende Untersuchung werde die Frage einem endlichen Abschluß nahe gebracht werden. Vielmehr soll dieselbe schon dann ihren Zweck erreicht haben, wenn es ihr gelingt, durch die von neuem angeregte Prüfung jenes Gegenstandes, zur endlichen Lösung eines, wie es Vielen scheinen mag, gordischen Knotens die Gelegenheit herbeizuführen.

Alles, was in Bezug auf den damaligen Zustand der christlichen Religion in Arabien, sowie in Betreff der Person und des Lebens des Bischofs Beryllus bemerkenswerth erscheinen kann, hat bereits Ullmann sorgfältig zusammengestellt. Da nun die Schriften des Beryllus, sowie die Acten der Bostrener Synode, aus denen man Beryll's Lehre quellenmäßig darstellen könnte, wahrscheinlich schon früh im Alterthum verloren gegangen sind: so kommt hier vorzüglich das Zeugniß des Eusebius von Cäsarea in Betracht, dem jene doppelte Quelle noch zugänglich gewesen sein muß. Sodann, wenn wir aus dem Berichte des Eusebius den eigentlichen Inhalt der Lehre des Beryllus construirt haben, dann bleiben noch einige andere Zeugnisse zu berücksichtigen; welche, mögen sie sich nun unmittelbar oder mittelbar oder auch nur vermeintlich auf den Beryllus beziehen, ein Jeder zu Gunsten seiner Meinung auszubeuten pflegt.

Zuerst nun, bei Eusebius [KGsch. Buch 6. Cap. 33.] steht bekanntlich folgender kurze und dürftige Bericht: *Βήρυλλος ὁ μικρῷ πρόσθεν δεδηλωμένος Βοστρῶν τῆς Ἀραβίας ἐπίσκοπος, τὸν ἐκκλησιαστικὸν παρεκτρέπων κανόνα, ξένα τινὰ τῆς πίστεως παρεισφέρειν ἐπειρᾶτο, τὸν σωτῆρα καὶ κύριον ἡμῶν λέγειν τολμῶν μὴ προϋφεστάναι κατ' ἰδίαν οὐσίας περιγραφὴν πρὸ τῆς εἰς ἀνθρώπους ἐπιδημίας, μηδὲ μὴν θεότητα ἰδίαν ἔχειν, ἀλλ' ἐμπολιτευομένην αὐτῷ μόνην τὴν πατρικήν.*

Es erhellt sogleich, daß das Wesen des Erlösers hier in einer doppelten Beziehung durch Beryllus bestimmt sei: einmal, in Bezug auf das Sein desselben vor der Fleischwerdung; sodann, mit Bezug auf sein durch die Incarnation bedingtes irdisches Dasein. Was nun den erstern Punct anlangt, so ist soviel sicher: daß die Behauptung, „der Erlöser und Herr[2]) habe nicht nach eigener Wesensumschreibung vor der Menschwerdung existirt", der orthodoxen Lehre entgegengesetzt sei, daß dem Herrn auch vor der Incarnation eine besondere Existenz zukomme. Beryllus leugnet also nicht, daß der Erlöser vor der Fleischwerdung exi-

[2]) Daß Beryllus sich der Ausdrücke *σωτήρ* und *κύριος* bedient habe, ist sehr glaublich. Vergl. Ullmann a. a. O. p. 12.

stirt habe; sondern nur seine Existenz κατ' ἰδίαν οὐσίας περιγραφὴν glaubt er in Abrede stellen zu müssen. Daher faßt Hieronymus (De scriptor. eccl. cp. 60) die Lehre des Beryllus falsch auf, wenn er sie dahin verdreht, als ob er das Sein Christi vor der Fleischwerdung geleugnet habe. Nicht besser Gennadius (De dogmat. eccl. cp. 3): welcher nun gar aus Misverstand der Stelle des Hieronymus dem Beryllus die monströse Behauptung unterschiebt, Christus datire erst von seiner Geburt an den Anfang seiner Gottheit, als ob er vor seiner Geburt aus der Jungfrau nicht Gott gewesen sei: (Christum nascendo divinitatis initium accepisse, quasi, antequam nasceretur ex virgine, deus non fuerit).

Obwol nun der allgemeine Sinn jener Behauptung des Beryllus klar genug ist, so hat dennoch die nähere Bestimmung der Phrase κατ' ἰδίαν οὐσίας περιγραφὴν manche Schwierigkeit. Um die Bedeutung derselben nicht irrig aufzufassen, müssen wir den affirmativen Gehalt der negativen Behauptung des Beryllus näher betrachten. Hier schließt nun Schleiermacher mit vollem Rechte: daß in dem negativ ausgesprochenen Satze des Beryllus, der Erlöser habe κατ' ἰδίαν οὐσίας περιγραφὴν vor der Incarnation nicht existirt, indirect die affirmative Lehre liege, daß ihm nach der Fleischwerdung in der That eine eigene Seins-Umschreibung zukomme. Wenn er nun aber ohne Weiteres den Ausdruck οὐσίας von dem göttlichen Wesen verstehen will [3]), sodaß durch die Phrase ἰδία οὐσίας περιγραφὴ eine besondere und eigenthümliche Umschreibung der göttlichen Substanz bezeichnet werden soll, weil Gott in Christo auf eine andere Weise sein müsse, als wie er überall zu allen Zeiten gegenwärtig sei: so müssen wir dies als eine durchaus unzulässige Deutung abweisen; wie es auch von Baur gerügt wird [4]). Sogar steht das Folgende von μηδὲ μὴν an durchaus dem entgegen, daß wir bei οὐσίας an eine eigenthümliche Umschreibung der Gottheit denken sollten; wie dies später klar werden wird, wenn wir diesen Theil des Satzes genauer geprüft haben werden. Auch Ullmann hat sich von jener irrigen

---

[3]) Werke zur Theol. Bd. II. S. 515: „— und so war denn jenes Sein und Handeln Gottes im Erlöser eine ἰδία τῆς θείας οὐσίας περιγραφή."

[4]) A. a. O. p. 285. Anmerk. 59.: „— aber willkürlich ist dann der weitere Satz, daß er κατ' ἰδίαν οὐσίας περιγραφὴν im Wesen Gottes existirt habe, sodaß diese περιγραφὴ in das Wesen Gottes selbst gesetzt wird; und nicht blos willkürlich ist diese Annahme, sondern sie beruht auch auf einer unrichtigen grammatischen Erklärung; denn wenn unter οὐσία das bestimmte Wesen Gottes zu verstehen wäre, so müsste es nothwendig heissen: κατ' ἰδίαν τῆς τοῦ θεοῦ οὐσίας, oder wenigstens τῆς οὐσίας περιγραφήν."

Deutung Schleiermacher's noch nicht losgemacht; denn es heißt bei ihm a. a. O. p. 25: Beryllus filii deitatem a paternâ nullo modo discernebat, nullum inter utramque statuebat discrimen, quam illud, quod *περιγραφῆς* nomine designabat: divina substantia in patre infinita est, in filio certis limitibus circumscripta". Iſt jedoch die Gottheit im Sohne eine begrenzte, ſo erhellt, daß ſie nicht mehr die des Vaters ſein kann, was doch Beryllus im Folgenden ausdrücklich behauptet. Denn ſoll die Gottheit des Vaters eine unbegrenzte, die des Sohnes aber eine begrenzte ſein: ſo iſt es offenbar unmöglich, daß die dem Sohne einwohnende Gottheit mit der des Vaters identiſch ſei, ſo daß ſie von Beryllus ſelbſt die des Vaters genannt werden konnte. Auch iſt klar, daß die Gottheit des Sohnes, ſobald ſie als eine in Grenzen eingeſchloſſene gedacht werden ſoll, nicht mehr für ſpeciſiſch verſchieden von demjenigen Sein Gottes gelten kann, wie es in den Propheten und andern frommen Menſchen angenommen wird; — eine Anſicht, die doch auch Ullmann anderswo (a. a. O. p. 25) als dem Beryllus fernliegend bezeichnet. In einen ähnlichen Widerſpruch verwickelt ſich derſelbe Gelehrte durch die Behauptung, es ſei Lehre des Beryllus geweſen, daß durch die menſchliche Natur die Perſönlichkeit des Erlöſers conſtituirt ſei. War dies nämlich der Fall und wohnte nach der Lehre des Beryllus Chriſto in der That die Gottheit des Vaters inne, welche auch nach Ullmanns Anſicht von Beryllus unter der Form der Perſönlichkeit vorgeſtellt ward [5]): ſo müſſte Beryllus zwei Perſonen in Chriſto angenommen haben; eine Meinung, wovon ſich bei ihm auch nicht die leiſeſte Spur vorfindet. — Die Schwierigkeit der Lehre des Beryllus wurde dadurch vergrößert, daß Ullmann, wie indeß faſt alle neuere Ausleger [6]), die *ἰδία οὐσίας περιγραφὴ* für identiſch nahm mit dem Begriffe der Perſönlichkeit. Der Begriff der Perſönlichkeit aber involvirt zwei Momente: einmal die Beſonderheit des Seins; ſodann die der Intelligenz; und nur das Erſtere wird durch jene Phraſe bezeichnet. Um dieſen Begriff auszudrücken, müſſte zu der *ἰδία οὐσίας περιγραφὴ* noch die *ἰδία νοήσεως περιγραφὴ* hinzukommen. Die *ἰδία οὐσίας περιγραφὴ* bezeichnet alſo nichts als eine beſondere und eigenthümliche Umſchreibung des Seins [7]).

---

[5]) A. a. O. p. 24: „— multo tamen verisimilius est, Beryllum doctrinam de Deo sui ipsius conscio ut libero mundi creatore professum esse, quam pantheismum."

[6]) Vergl. Neander a. a. O. p. 1015. Anmerk. — *Ullmann* Comment. p. 13. — Baur a. a. O. p. 286.

[7]) Vergl. *Stephani* Thes. ling. graec. I. p. 875: „*Περιγράφω*. Circumscribo, id est definio seu praefinio quasi circumscribendo."

Daher ist dieser Begriff ein viel weiterer als der der Persönlichkeit, sodaß er sich auf das gesammte Gebiet des endlichen Seins erstreckt. Auch reicht diese unsere Erklärung in allen Beispielen, welche zu Gunsten des Begriffs Persönlichkeit angeführt zu werden pflegen, vollkommen aus. (Die Beispiele vergl. man bei Ullmann p. 13. Anmerk. 2.) Jene irrige Auffassung ward indeß dadurch begünstigt, daß man *ἰδία οὐσίας περιγραφὴ* oft gleichbedeutend gebraucht fand mit *ἰδία ὑπόστασις*. Man übersetzte diesen Begriff (an die dogmatische Terminologie der spätern Zeit gewöhnt) durch Person oder Persönlichkeit. Allein in der ersten Zeit wurde der Begriff der Hypostasis von dem des Wesens oder der Substanz durchaus nicht verschieden gebraucht[8]).

Unsere oben begonnene Auslegung weiter verfolgend, haben wir nun ferner zu untersuchen: wie sich Beryllus nach der Fleischwerdung die besondere Seins-Umschreibung im Erlöser zu Stande gekommen dachte. Denn so einig man über das Daß ist, so uneinig ist man über das Wie. Nun wäre allerdings das Leichteste, die besondere Seins-Umschreibung des Beryllus so zu verstehen, daß er dem Erlöser nur eine substantiell endliche und menschliche Natur beigelegt hätte; wie dies von Theodotus und Artemon geschah. Eine solche Auffassung der Lehre des Beryllus erscheint aber, wegen des Nachfolgenden von *μηδὲ μὴν* an, durchaus als unstatthaft. Wir haben daher, ehe wir hierüber ein definitives Urtheil fällen, jene letzte Hälfte der Eusebianischen Darstellung genauer zu prüfen. Hiernach lehrte Beryllus, daß dem Erlöser keine eigene Gottheit, sondern allein die des Vaters innegewohnt habe. Sicher ist, daß sich dies auf die Zeit nach der Incarnation bezieht. Vielleicht findet sich auch, wenn man auf den Infinitiv Praesentis Rücksicht nimmt (*μηδὲ μὴν θεότητα ἰδίαν ἔχειν*), hierin ein Beweis dafür, daß Beryllus eine Fortdauer der Vereinigung von Gottheit und Menschheit auch im Stande der Erhöhung angenommen habe. Allein dies sei nur beiläufig bemerkt; die Hauptfrage ist: ob wir jene Worte so verstehen dürfen, daß von Beryllus nicht ein wesentliches, substantielles Sein, sondern nur eine moralische Wirksamkeit Gottes in Christo behauptet wäre.

Dies aber muß gegen Baur auf's entschiedenste geleugnet werden. Denn, nach der ganzen Form der Darstellung, unterschied sich die An-

---

[8]) So konnte noch die orthodoxe Sardicenser Synode den Ursacius und Valens verdammen, weil sie Vater, Sohn und Geist als verschiedene Hypostasen bezeichneten, während die Synode selbst die Lehre von einer mit der *οὐσία* identischen Hypostase in Gott sanctionirte. Vergl. *Theodoret.* Hist. eccl. lib. II. cp. 8. ed. Vales. III. p. 81.

ſicht des Beryllus von der orthodoxen Lehre nicht dadurch, daß er eine andere Art und Weiſe der Einwohnung behauptete, indem er mit Verwerfung einer weſentlichen Gegenwart Gottes nur eine moraliſche Einheit Gottes und des Menſchen in Chriſto angenommen hätte; ſondern dadurch, daß er den Unterſchied zwiſchen der Chriſto innewohnenden Gottheit und der des Vaters, wie ihn die Orthodoxen faßten, als unſtatthaft zurückweiſend (*μηδὲ μὴν θεότητα ἰδίαν ἔχειν*), die Erſtere als mit der Letztern durchaus identiſch faßte. Baur, um dieſer Schwierigkeit zu entgehen, wendet das Wort *ἐμπολιτεύεσθαι* auf eine ſeltſame Weiſe. Es ſei mir erlaubt, die ganze Argumentation herzuſetzen, zu welcher ſich dieſer gelehrte Forſcher durch zu großen Scharfſinn verleiten läßt (a. a. O. p. 289.): „In der Stelle bei Euſebius iſt dieſe Einwirkung der Gottheit durch den Ausdruck *ἐμπολιτεύεσθαι* bezeichnet; welcher nicht blos, wie man den Ausdruck gewöhnlich nimmt, von einem Wohnen und Handeln der Gottheit in dem Erlöſer zu verſtehen iſt, ſondern wie der Bürger da, wo er als Bürger lebt, auch einheimiſch und recht eigentlich zu Hauſe iſt, ſo ſoll mit jenem Satz geſagt werden, der Erlöſer habe zwar keine eigene Gottheit, ſondern nur die des Vaters gehabt, aber dieſe habe ſo in ihm gewirkt, daß er während ſeines Lebens in einer permanenten und vertrauten Gemeinſchaft mit dem Vater ſtund. Anders als in dieſem Sinn iſt der Ausdruck nicht zu nehmen, ſomit nur von einem eine moraliſche Einheit des Erlöſers mit dem Vater begründenden Sein und Wirken Gottes in ihm. Der Ausdruck *ἐμπολιτεύεσθαι*, wenn er auch den Begriff der Inwohnung in ſich ſchließt, bezeichnet zugleich ein freies Verhältniß zwiſchen dem Erlöſer und dem Vater; wie ja auch der Bürger da, wo er Bürger iſt, mit andern ihm gleichen Subjecten zuſammen iſt.“ Dies letztere Gleichniß iſt nicht ganz richtig angewendet. Denn wenn Beryll die Gottheit des Vaters eine dem Erlöſer *ἐμπολιτευομένη* nennt, ſo vergleicht er dieſe zwar einem Bürger; allein die menſchliche Natur, möge Beryllus ſie ſich blos aus dem Körper oder aus Körper und Seele beſtehend gedacht haben (worüber erſt ſpäter entſchieden werden kann), wird der *πόλις* verglichen, in welcher Gott wohne, nicht aber einem oder mehren andern Bürgern, die mit dem Erſteren in einer freien Gemeinſchaft ſtänden. Ferner, bevor der Bürger in einem Staate wahrhaft wirkſam ſein kann, muß er auch wahrhaft Mitglied deſſelben ſein; und dies Letztere kann er wiederum nicht ſein, wenn er nicht perſönlich und weſentlich dem Staate angehört. Dazu kommt noch, daß das Wort *ἐμπολιτεύεσθαι* den Begriff der Wirkſamkeit zwar einſchließen kann, aber ſtets nur als ſecundären; — die Wirkſamkeit iſt eine Folge des weſentlichen Einwohnens. Hauptbegriff iſt und bleibt immer der Begriff des perſönlichen, ſubſtantiellen Einwohnens; dieſer darf deshalb nie

verloren gehen. Daher kann ἐμπολιτεύεσθαι zwar das wesentliche Einwohnen und die daraus folgende Wirksamkeit bedeuten, nie aber die Letztere allein, mit Ausschliessung des Erstern. Baur's Auffassung lässt sich also mit dem zweiten Gliede der Eusebianischen Darstellung nicht vereinigen; und man muß Schleiermacher beistimmen, daß es nur durch die gezwungenste Auslegung der Beschreibung des Eusebius möglich werden könne, den Beryllus mit Artemon zusammenzustellen [9]).

---

[9]) Der Baur'schen Ansicht über die Lehre des Beryllus stimmt im Wesentlichen auch Meier bei. (Die Lehre von der Trinität in ihrer historischen Entwickelung. 1844. Bd. I. p. 113 f.). Der in der bezeichneten Auffassung enthaltene Widerspruch tritt in Meier's Darstellung noch unverkennbarer hervor. Alles gegen Baur Bemerkte gilt auch gegen Meier; ich begnüge mich daher, die den Beryll betreffende Stelle herzusetzen, und nur noch einige Bemerkungen einzuschalten. „Auch er (— Beryll —) findet das Persönbildende im Menschlichen, aber er dringt mit größerer Energie (als Theodotus und Artemon) auf ein eigenthümliches Verhältniß Christi zum Vater, ein eigentliches heimisches Wohnen Gottes in ihm, das er wol gern als ein Sein des Wesens Gottes in ihm bezeichnen möchte (!), wenn es nicht seiner Ansicht von der vollendeten Persönlichkeit der menschlichen Natur widerspräche." (Also Beryllus möchte wol das eigentliche heimische Wohnen Gottes in Christo als ein Sein des Wesens Gottes in ihm bezeichnen, wenn es nicht u. s. w. Abgesehn davon, daß von einer vollendeten Persönlichkeit der menschlichen Natur des Erlösers, in ihrer Isolirtheit von seiner Gottheit, sich bei Beryllus nicht das Mindeste findet, so müsste gesagt werden können, worin ein eigentliches heimisches Wohnen Gottes bestehen soll, wenn es nicht zugleich ein Sein des Wesens Gottes ist. Also müsste Gott, wo er eigentlich heimisch wohnte, doch nicht seinem Wesen nach sein!). — „Nur darum kann er keine eigene Gottheit haben; die des Vaters, ihm wesentlich fremd" (Zusatz des Verf.; Beryll weiß davon nichts), „wohnt in ihm. Dennoch hielt er jedenfalls das Göttliche in Christo in solcher Weise fest, oder erstrebte es doch, daß die Gegner ihn nicht geradezu mit Artemon und Theodot zusammenstellen mochten, wenn auch seine Worte vielleicht (!) mehr sagten, als sein System zuließ." — (Und woher kennt man denn des Beryllus System, als aus seinen Worten? Wenn diese also mehr besagen, so wird auch wol sein System mehr enthalten haben, als hier zugegeben wird). „Es ist wol mehr ein gemüthlicher Unterschied zwischen ihnen; das einseitige verständige Wissen scheint nicht so vorgeherrscht zu haben, und er der christlichen Wahrheit näher geblieben zu sein, weil er sie mit größerer Innigkeit ergriffen hatte." — Man sieht, wie schwankend und unbestimmt die ganze Darstellung gehalten ist. Einerseits werden dem Beryll mit der größten Gewißheit Behauptungen beigelegt, die jedenfalls erst durch mindestens sehr zweifelhafte Schlußfolgerungen gewonnen sind, (so von der vollendeten Persönlichkeit der menschlichen Natur in Christo, sowie, daß die Gottheit des Vaters dem Erlöser wesentlich fremd sei). Und andrerseits erscheint fast bei jedem

Es steht also fest, daß nach der Ansicht des Beryllus eine wesentliche und wahrhafte Einwohnung der Gottheit des Vaters im Erlöser anzunehmen sei. Fassen wir nun die Frage näher in's Auge, wie nach der Fleischwerdung eine ἰδία οὐσίας περιγραφὴ in Christo zu Stande komme: so kann die Antwort schwerlich eine andere sein als die, daß die eigene Wesens-Umschreibung dadurch bewirkt werde, daß zur Gottheit des Vaters nun noch die Menschheit hinzutritt. Denn es kann nicht in Abrede gestellt werden, daß der Gottheit allein eine andere Wesens-Umschreibung zukommen muß, als einem Wesen (= Substanz), in welchem Gottheit und Menschheit vereinigt sind. Daß nämlich von Beryllus dem Erlöser die Menschheit vindicirt sei, steht unbezweifelbar fest. Nur darin findet eine Differenz der Meinungen statt, ob sich Beryllus die menschliche Natur im Erlöser aus einer vernünftigen Seele und dem Körper, oder einzig aus dem Körper bestehend gedacht habe. Die letztere Ansicht stützt sich besonders auf eine Stelle des Sokrates, welcher Buch III. Cap. 7. berichtet: daß die wegen des Bischofs Beryllus zusammenberufene Synode in dem an denselben gerichteten Synodal-Brief schon dieselbe Lehre aufgestellt habe, welche später (i. J. 362.) von der Alexandrinischen Synode unter dem Vorsitz des Athanasius und Eusebius von Vercelli festgestellt und sanctionirt wurde, daß nämlich Christus bei seiner Menschwerdung nicht nur das Fleisch, sondern auch eine menschliche Seele angenommen habe. Hier wird freilich nicht ausdrücklich gesagt, daß Beryll die entgegengesetzte Meinung gehabt habe. Allein, wenn man die Sitte der Synoden in Erwägung zieht, in ihren Briefen und Decreten gerade die Puncte affirmativ und constitutiv hervorzuheben, in denen die Häretiker entweder entgegengesetzter oder doch wenigstens verkehrter Ansicht waren: so erhält es einen hohen Grad von Wahrscheinlichkeit, daß Beryllus unter der menschlichen Natur Christi sich nur den menschlichen Körper dachte. Dazu kommt, daß in jener Zeit das Dogma von einer besondern Seele des Erlösers in der Kirche noch nicht sanctionirt war. Und gehen wir einige Jahrzehnte zurück, so finden wir selbst unter den berühmtesten Kirchenlehrern solche, welche die Person Christi durch die Vereinigung Gottes mit einem menschlichen Körper gebildet dachten [10]). Vorzüglich ist hier auch das Beispiel der

---

Schritte ein „wol, mochte, vielleicht, scheint"; sodaß hier noch keine klare Anschauung des Gegenstandes durchblickt.

[10]) Vergl. z. B. *Iren.* adv. Gnost. V, 1, 3: „Quemadmodum ab initio plasmationis nostrae in Adam ea, quae fuit a deo, adspiratio vitae unita plasmati animavit hominem et animal rationale ostendit: sic in fine verbum patris et spiritus dei adunitus antiquae substantiae plasmationis Adam viventem et perfectum effecit hominem."

Praxeas zu berücksichtigen, welcher, derselben Meinung wie Beryll, daß nämlich die Gottheit des Vaters dem Sohne einwohne (nur mit dem Unterschied, daß er unter Sohn das Fleisch verstand), derselben alle geistigen Functionen beilegte, sodaß für die menschliche Natur nur das Fleisch übrig blieb[11]). Die andere Ansicht, daß nach der Lehre des Beryll die menschliche Natur des Erlösers aus Seele wie aus Körper bestanden habe, ist besonders scharfsinnig und ausführlich von Ullmann, dem auch Baur beistimmt, verfochten worden; es ist daher nothwendig, etwas genauer auf seine Argumente einzugehen.

Zuerst urgirt dieser Gelehrte (a. a. O. p. 27.): daß der oben erwähnte Synodal-Brief die entgegengesetzte Meinung dem Beryllus nicht ausdrücklich zuschreibt. Allein eine solche ausdrückliche und namentliche Imputation fand in den wenigsten Fällen in den schriftlichen Synodal-Decreten statt; wie man bei näherer Untersuchung leicht finden wird. Auch ist dies der Grund, weshalb man, wenn die Synode es mit mehren Häresien zu thun hatte, oft nur mit der größten Schwierigkeit unterscheiden kann, was sich auf jede einzelne Häresie bezieht. — Jedoch, fährt Ullmann fort, habe es sehr wohl geschehen können, daß die Synode bei der Auseinandersetzung des Dogma von Christo nicht durch eine falsche Meinung des Beryll, sondern durch die Sache selbst veranlaßt die Lehre von der menschlichen Seele Christi eingeschaltet habe; eine Ansicht, deren Wahrscheinlichkeit noch dadurch erhöht werde, daß Origenes jenen Synodal-Brief entweder selbst abgefasst oder doch wenigstens vermittelst seines Rathes dabei mitgewirkt habe; Origenes aber habe die Lehre von einer besondern menschlichen Seele in Christo schon längst mit dem höchsten Eifer erfasst gehabt, und es sei nicht zu glauben, daß er eine so günstige Gelegenheit, seinen Lieblingsgedanken zu proponiren und zu vertheidigen, habe vorübergehen lassen. — Allerdings ist die Möglichkeit, daß die Sache so sich verhalten habe, zuzugeben. Doch wahrscheinlich ist es nicht: denn solange wir in der Lehre des Beryllus selbst, wie wir sie aus sichern Zeugnissen kennen, kein Hinderniß vorfinden, solange können wir aus den schon oben angeführten Gründen auch nicht umhin, die Bestimmung der Synode durch die abweichende Lehre des Beryllus provocirt zu halten. Was aber den Origenes betrifft, auch wenn wir zugeben, daß er den Brief abgefasst oder mit-berathen habe, so scheint Ullmann dem großen Manne, der durch seine Bescheidenheit nicht minder als durch seine Gelehrsamkeit glänzte, eine literarische Prunksucht und Eitelkeit beizulegen, die ihm gewiß fern lag. Denn anders ist es kaum zu nennen, wenn Origenes eine Gelegenheit, die gar keine Veranlassung bot, ergriffen

---

[11]) Vergl. hierüber Baur a. a. O. p. 245.

hätte, um eine seiner Lieblingsideen unter die Leute zu bringen. — Ein zweites Argument Ullmann's lautet so: „Wenn Beryllus die menschliche Seele Christi geleugnet hätte, so wäre ohne Zweifel auf der Synode selbst mit ihm darüber verhandelt; daß dies aber geschehen sei, lässt sich mit keinem Zeugniß belegen". — Allein wir besitzen die Acten der Synode nicht mehr; und aus dem Stillschweigen des Eusebius zu schließen, daß über jenen Gegenstand mit Beryll nicht verhandelt sei, sind wir nicht berechtigt; Eusebius hatte offenbar nur die Absicht, über den Hauptpunct der Irrlehre des Beryll zu referiren, und selbst diesen behandelt er dürftiger, als es für uns wünschenswerth gewesen wäre; auch bemerke man, daß das Dogma von einer besondern Seele des Erlösers erst seit der oben erwähnten Alexandrinischen Synode, also gegen zwanzig Jahre nach dem Tode des Eusebius eine kirchlich-sanctionirte Geltung erhielt, und die entgegenstehende Meinung unter die Zahl der Häresien eingereiht wurde. — Ferner ist Ullmann der Ansicht, die Annahme einer Verbindung der göttlichen Substanz allein mit dem menschlichen Körper sei für einen so gelehrten und scharfsinnigen Mann viel zu roh. Denn da man einen wohlgeordneten Zusammenhang aller Theile des Berylli-schen Dogma's nicht bezweifeln könne, so sei es unmöglich, daß er so unklug gewesen sein sollte, zu lehren, daß durch die Gegenwart der göttlichen Substanz allein in dem Körper Jesu eine wahre Person entstanden sei. Das was die Person Christi bilde, sei entweder in seiner göttlichen oder in seiner menschlichen Natur zu suchen; da aber Beryll ausdrücklich behauptet habe, die Gottheit Christi habe für sich vor der Incarnation nicht als Person existirt, so könne das Person-Bildende ohne Zweifel nur in der menschlichen Natur des Erlösers gefunden werden. Die Persönlichkeit aber werde nicht durch Fleisch und Körper, sondern durch die Seele und Vernunft gebildet; daher könne eine menschliche Seele und Vernunft Christo auf keine Weise abgesprochen werden. Sonst habe Beryllus entweder Persönlichkeit und Selbstbewußtsein in Christo völlig aufheben, oder Beides nicht der Seele, sondern (eine Absurdität) dem Körper vindiciren müssen. — Allein abgesehen davon, ob Beryllus dergleichen Reflexionen anstellte, so hatten doch auch ein Praxeas, ein Irenäus und besonders in der frühern Zeit auch andere nicht minder gelehrte und scharfsinnige Männer, als Beryllus, jene rohere Ansicht gehegt, von einer Verbindung der göttlichen Substanz (ob des Vaters oder des λόγος, thut hier nichts zur Sache) allein mit einem menschlichen Körper. Vielleicht war auch die Unklugheit einer solchen Lehre nicht so arg, wie sie Ullmann erscheint. Denn, wenn der göttliche Geist die Wahrheit und Quelle des menschlichen bildet; wenn die menschliche Vernunft zur göttlichen sich verhält wie der λόγος σπερματικὸς zu dem λογικὸν τὸ ὅλον:

so scheint eine nothwendige Folge davon zu sein, daß der fleischgewordene Gott, zugleich das Urbild des menschlichen Geschlechts repräsentirend, anstatt des unvollkommenen endlichen Geistes, den vollkommenen und unendlichen göttlichen Geist besessen habe, in welchem jener erst zu seiner Wahrheit und Vollendung gelangte[12]). — Wenn Ullmann dann weiter die Alternative stellt, das Person-Bildende in Christo sei entweder in seiner göttlichen oder in seiner menschlichen Natur zu suchen: so ist dies aus dem Sinne der alten Kirchenlehrer gewiß nicht richtig; denn Diese waren der Ansicht, die Person des Erlösers werde durch beide Naturen zugleich constituirt. Denn nicht nur Praxeas, sondern auch Irenäus und andere rechtgläubige Kirchenlehrer[13]) ließen nicht durch die Gottheit oder das Fleisch allein die Person des Erlösers gebildet werden, sondern durch die mit dem Fleisch verbundene d. h. incarnirte Gottheit; mochte Diese nun, wie es von den Unitariern geschah, als Gottheit des Vaters, oder, nach orthodoxer Ansicht, als λόγος gelten. Zudem wird Ullmann durch seine, wie wir oben gezeigt zu haben meinen, nicht richtige Auffassung der *ἰδία οὐσίας περιγραφή*, wodurch er den Begriff der Persönlichkeit bezeichnet glaubt, dahin geführt, das Person-Bildende in Christo nur der menschlichen Natur zu vindiciren. Jedoch, auch wenn wir die Richtigkeit jener Auslegung zugäben, so würde nun für Ullmann die unüberwindliche Schwierigkeit entstehen, daß, wenn sich die Sache so verhielte, Christus aus zwei Personen bestände, der einen des Menschen Jesus, der andern des Vaters. Denn daß Beryllus die Gottheit, oder, was für ihn Dasselbe ist, die Gottheit des Vaters als Persönlichkeit gedacht habe, glaubt auch Ullmann annehmen zu müssen (vergl. Anmerk. 5). Es erhellt also, daß Beryll, indem er Christo einen endlichen, unvollkommenen menschlichen Geist absprechen zu müssen glaubte, nach der ganzen Art und Weise seiner Anschauung sich weder genöthigt finden konnte, Persönlichkeit und Selbstbewußtsein dem Körper zu vindiciren, noch auch Beides gänzlich aufzuheben. Denn die Persönlichkeit des Erlösers dachte er sich eben gebildet durch die Vereinigung von Gottheit und Menschheit; und was das Selbstbewußtsein anbetrifft, so konnte ihm dasselbe, da das

---

[12]) Daß dieser Ideenzusammenhang den Vätern nicht fremd gewesen sei, beweisen die von Dorner, Entwicklungsgesch. der Lehre von der Person Christi, S. 56 ff., angeführten Stellen.

[13]) Vergl. *Hippolyt.* contra Noëtum cp. 15. ed. Fabric. II. p. 17.: „*Οὔτε γὰρ ἄσαρκος καὶ καθ' ἑαυτὸν ὁ λόγος, τέλειος ἦν υἱός, καίτοι τέλειος λόγος ὢν μονογενής, οὔθ' ἡ σὰρξ καθ' ἑαυτὴν δίχα τοῦ λόγου ὑποσιᾶναι ἠδύνατο, διὰ τὸ ἐν λόγῳ τὴν σύστασιν ἔχειν· οὕτως οὖν εἷς υἱὸς τέλειος θεοῦ ἐμαιερώθη*“. — Der Sohn bedeutet offenbar die ganze Person des Erlösers.

Selbst des Erlösers nur durch jene Vereinigung existirte, auch wiederum keinen andern Inhalt haben als eben jene Vereinigung von Gottheit und Menschheit. — Zu allem diesen kommt endlich: daß die Annahme einer Vereinigung der göttlichen Substanz, mochte sie nun als λόγος oder als Gottheit des Vaters bezeichnet werden, allein mit der σάρξ, unter der man nur den Körper verstand, in der christlichen Kirche die ursprünglichere war; und daß es also nicht zu verwundern ist, wenn es zur Zeit des Beryll noch Anhänger und Vertheidiger derselben gab, da die entgegengesetzte Lehre von einer besondern menschlichen Seele in Christus jetzt soeben erst durch Origenes das Uebergewicht zu erlangen begann. — Ullmann hat sich durch seinen Scharfsinn jedenfalls verleiten lassen, mehr aus seinem Gesichtspuncte als aus dem des Beryll zu argumentiren, und gewiß nicht gehörig unterschieden zwischen dem, was ihm, und dem, was dem Beryll als absurd und inconsequent erscheinen musste [14]).

Soviel wir also aus den Zeugnissen des Eusebius und Sokrates zu erkennen vermögen, war Berylls Lehre: daß die Gottheit des Vaters einem menschlichen Körper einwohne, sowie daß Beides das Wesen und die Person des Erlösers ausmache. Zu verwerfen ist also die Mosheim'sche Ansicht: nach welcher die Gottheit des Vaters, welche nach Berylls Meinung die Stelle einer vernünftigen Seele in Christo vertreten habe, nicht die ganze Substanz des Vaters war, auch nicht eine von demselben ausgehende Kraft; sondern die reinste, vollkommenste, weiseste Seele aus der Natur und dem Wesen des Vaters selbst genommen, und deshalb ihrem Vater vollkommen ähnlich [15]). Denn daß diese Auffassung eine völlig willkürliche sei, möchte heutigen Tags von Niemand bestritten werden. — Nicht Mehr hat indeß Neander's Ansicht für sich: welcher, einen Mittelweg einschlagend, die göttliche Substanz des Vaters nicht durch wahre und wesentliche Einwohnung, sondern durch Emanation und Einstrahlung mit einem menschlichen Körper nach der Meinung Berylls verbunden sein läßt: (a. a. O. p. 1014 ff. Auch in der neuen Auflage ist dieselbe Ansicht wesentlich beibehalten). Obwol nämlich Neander zugibt, daß durch den

---

[14]) Was die Frage anbelangt, ob Beryll eine in Ewigkeit fortdauernde Vereinigung der Gottheit mit der Menschheit, oder ein Aufhören derselben zu irgend einer Zeit annehme, so muß man hier Ullmann (p. 28 f.) beipflichten: daß Beryll, wenn er sich überhaupt hierüber aussprach, von der orthodoxen Lehre nicht abgewichen sei. Sonst wäre es ihm nämlich ohne Zweifel von den Gegnern vorgeworfen, daß er Christus, wie vor, so auch nach der Incarnation geleugnet habe.

[15]) De rebus Christ. ante Const. Comm. p. 701.

zweiten Theil der Eusebianischen Darstellung von den Worten μηδὲ μὴν an die Auffassung begünstigt werde, wonach Beryll zu den Patripassianern zu zählen sei: so glaubt er doch behaupten zu müssen, daß ein Patripassianer eine ἰδία οὐσίας περιγραφὴ Christo nach der Incarnation nicht beilegen könne. — Lassen wir vor der Hand den vagen und zweideutigen Namen der Patripassianer; stellen wir die Frage bestimmter so, ob wol ein Praxeas nach seinen Principien Christo eine eigene Wesens-Umschreibung nach der Incarnation vindiciren konnte, oder nicht. Hierauf ist ohne Zweifel bejahend zu antworten. Denn schon oben haben wir gezeigt: daß der Gottheit allein eine andere Wesens-Umschreibung zukomme, als der Substanz, in welcher Gottheit und Menschheit geeinigt sind. Wo das Wesen, die Substanz selbst eine andere ist, muß auch die Form, die Umschreibung derselben eine andere sein. Und das wird wol Niemand in Abrede stellen, daß die Substanz der Gottheit unterschieden sei von der Substanz, worin Gottheit und Menschheit geeinigt sind. Nur haben wir uns bei der Vergleichung des Beryll mit den sogenannten Patripassianern zu hüten, daß wir uns nicht durch die Sophistereien Derer verwirren lassen, welche, den gehässigen Namen der Patripassianer erfindend, dem Praxeas die Meinung unterzuschieben bemüht waren, als ob er, mit Aufhebung alles Unterschieds zwischen dem Vater und Erlöser, die Lehre vortrüge, daß der Vater selbst geboren sei, gelitten habe und wiederum gestorben sei; da doch Praxeas nur behauptete, daß die dem Erlöser einwohnende Gottheit von der des Vaters nicht verschieden sei; der da aber geboren ward, litt und starb, war nach ihm der Erlöser und nicht der Vater. — Da zudem die Stelle des Eusebius zu Neander's Auffassung gar keine positive Veranlassung bietet, so können wir auch dieser Neander'schen Hypothese nicht beipflichten. Inwiefern aber durch eine Stelle des Origenes eine solche Auslegung gefordert zu werden scheint, wird später zur Sprache kommen.

Nachdem wir nämlich aus den directen und namentlich auf Beryll sich beziehenden Zeugnissen die Lehre dieses Mannes nach Vermögen entwickelt haben, bleibt uns nun noch übrig, einige Stellen zu berücksichtigen, in denen man indirecte Andeutungen über Beryll zu finden glaubt, die aber wegen ihrer Unsicherheit bald für die eine, bald für die entgegengesetzte Meinung geltend gemacht werden. Prüfen wir zuerst eine Stelle des Origenes adv. Celsum (VIII, 12. ed. de la Rue. Vol. I, p. 750), von der Schleiermacher und Ullmann[16]) glauben, daß sie sich auf Beryll beziehe: *Εἰ δέ τις ἐκ τούτων περισπασθήσεται, μή πη αὐτομολοῦμεν πρὸς τοὺς ἀναιροῦντας δύο εἶναι ὑποστάσεις πατέρα καὶ*

[16]) Der Erstere a. a. O. p. 532, der Andere Comm. p. 16.

υἱόν, ἐπιστησάτω τῷ, ἓν δὲ πάντων τῶν πιστευσάντων ἡ καρδία καὶ ἡ ψυχὴ μία, ἵνα θεωρήσῃ τὸ, ἐγὼ καὶ ὁ πατὴρ ἓν ἐσμεν· ἕνα οὖν θεὸν, τὸν πατέρα καὶ τὸν υἱόν, θεραπεύομεν· — — καὶ οὐ τὸν ἐναγχός γε φανέντα, ὡς πρότερον οὐκ ὄντα, ὑπερθρησκεύομεν κ.τ.λ. — In dieſen Worten will nun Schleiermacher wahrſcheinlicher eine Hindeutung auf Beryll als auf Noët finden, wegen des Folgenden: ὡς οἴεσθαι, ὅτι ἡ τῆς ἀληθείας οὐσία πρὸ τῶν χρόνων τῆς τοῦ Χριστοῦ ἐπιφανείας οὐκ ἦν, welches ein von Origenes gegen Beryll gebrauchtes Argument zu ſein ſcheine. — Allein jenes ὡς πρότερον οὐκ ὄντα ſtimmt nicht einmal völlig zur Lehre des Beryll: denn er behauptete nicht, daß Chriſtus vor der Incarnation überhaupt nicht exiſtirt habe; ſondern nur das verwarf er, daß Chriſtus vor der Ankunft im Fleiſch eine beſondere Subſiſtenz gehabt habe. Daß jene Stelle des Origenes aber mit ebendemſelben, wo nicht noch größerem Rechte, als auf Beryll, auch auf Noët bezogen werden könne, erhellt ſchon ohne Schwierigkeit daraus, daß dieſer Letztere, nach der Relation des *Theodoret.* (Fab. haer. comp. III, 3.), Gott als ἀφανὴς Vater, als φαινόμενος aber Sohn nannte. Der Sohn alſo, als ſolcher, war vor ſeiner Erſcheinung nach Noët nicht; und daraus folgt, daß Origenes mit jenem Argumente von der Wahrheit ebenſogut und noch beſſer den Noët bekämpfen konnte, als den Beryll. Aus jener Stelle läßt ſich daher für die Lehre Berylls gar nichts ſchließen.

Ebendies findet ſich, wenn wir eine andere Stelle deſſelben Origenes, im Commentar über das Evangelium Johannis, einer genauern Prüfung unterwerfen. Hier (Tom. II, cp. 2.) theilt Origenes die, welche aus Furcht, zwei Götter zu erhalten, in Irrthümer verfielen, in zwei Claſſen: ἤτοι ἀρνουμένους ἰδιότητα υἱοῦ ἑτέραν παρὰ τὴν τοῦ πατρός, ὁμολογοῦντας θεὸν εἶναι τὸν μέχρι ὀνόματος παρ' αὐτοῖς υἱὸν προσαγορευόμενον· ἢ ἀρνουμένους τὴν θεότητα τοῦ υἱοῦ, τιθέντας δὲ αὐτοῦ τὴν ἰδιότητα, καὶ τὴν οὐσίαν κατὰ περιγραφὴν τυγχάνουσαν ἑτέραν τοῦ πατρός κ. τ. λ. — Hier wird eine doppelte Claſſe von Unitariern unterſchieden; beide ſuchten die Einheit Gottes aufrecht zu erhalten. Zu dieſem Zweck identificirte die erſtere die Gottheit Chriſti mit der des Vaters; die zweite aber glaubte in derſelben Abſicht Chriſto die Gottheit durchaus abſprechen zu müſſen. Die Beſchreibung der erſtern Claſſe bezieht Schleiermacher auf den Beryll (a. a. O. p. 532. Anmerk.); die der zweiten dagegen, Baur. — Allein es iſt ſehr unwahrſcheinlich, daß Origenes in dieſer Stelle auf Berylls Lehre hingedeutet habe. Denn die erſtere Bezeichnung (ἀρνουμένους ἰδιότητα υἱοῦ ἑτέραν παρὰ τὴν τοῦ πατρός) ſtimmt kaum zur Lehre Berylls; welcher die eigene Subſiſtenz des Sohnes nicht überhaupt,

sondern nur vor der Incarnation in Abrede stellte. Die zweite aber (ἀφορισμένους τὴν θεότητα τοῦ υἱοῦ) kann mit Berylls Lehre noch weniger in Uebereinstimmung gebracht werden; denn Dieser sprach dem Sohne keineswegs die Gottheit, sondern nur die eigene, von der des Vaters unterschiedene Gottheit ab. Dazu kommt endlich noch, daß der zweite Tomus des Commentars über das Johannisevangelium lange Zeit vor der Bostrenser Synode zu Alexandria geschrieben wurde; sodaß es ziemlich unwahrscheinlich ist, daß Origenes schon damals Kenntniß von der Häresie des Beryll gehabt habe [17]).

Noch bleibt uns eine andere Stelle von Origenes übrig, die sich in dem Fragment seines Commentars an den Titus findet: „Sed et eos, qui hominem dicunt dominum Jesum praecognitum et praedestinatum, qui ante adventum carnalem substantialiter et proprie non exstiterit, sed quod homo natus patris solam in se habuerit deitatem, ne ipsos quidem sine periculo ecclesiae numero sociari.“ (Opp. ed. de la Rue IV, p. 695.). Es kann nicht zweifelhaft sein, daß Origenes an dieser Stelle die Lehre des Beryll im Auge hat. Denn obwol uns Eusebius nicht ausdrücklich mittheilt, daß vom Beryll der Herr Jesus als Mensch (d. h. in Betreff seiner Menschheit) ein praecognitus und praedestinatus genannt sei: so stimmt doch diese Zugabe mit der Lehre des Beryll, wie wir sie entwickelt haben, vollkommen überein. Die Bestimmungen über die Gottheit Christi lenkten seine Untersuchung auch auf die Menschheit des Erlösers und ihr Verhältniß zu der Zeit vor der Incarnation; und so kam er zu der Bestimmung, daß die Menschheit des Erlösers vor der Incarnation nicht wahrhaft, sondern nur in der göttlichen Präcognition und Prädestination existirt habe. Was übrigens die Relation des Origenes mit Ausnahme des soeben besprochenen Zusatzes anbelangt, so sieht man auf den ersten Blick, daß sie, in's Griechische übersetzt, fast wörtlich mit der Darstellung des Eusebius zusammenstimmen würde. Ferner ist zu bemerken, daß Origenes die Anhänger dieser Meinung ausdrücklich von den sogenannten Patripassianern unterscheidet. Denn er fährt an derselben Stelle fort: „— sicut et illos, qui superstitiose magis quam religiose, uti ne videantur duos deos dicere, neque rursum negare salvatoris deitatem, unam eandemque subsistentiam patris ac filii asseverant, id est, duo quidem nomina

---

17) Die fünf ersten Tomi vollendete Origenes zu Alexandrien, den fünften unter Stürmen, die von allen Seiten auf ihn hereinbrachen, wie er selbst schreibt Tom. VI, 1. Vergl. auch Eusebius Kirchengesch. VI, 24. Da also der fünfte in den Jahren 230—232 vollendet ist, so werden wir wol nicht sehr irren, wenn wir den zweiten ein oder (wahrscheinlicher noch) einige Jahre früher setzen. Die Synode von Bostra aber fällt gegen das Jahr 244.

secundum diversitatem causarum recipientem, unam tamen ὑπόστασιν subsistere, id est unam personam duobus nominibus subjacentem, qui latine Patripassiani appellantur.“ — Diese Unterscheidung von den Patripassianern scheint bedeutend gegen unsere Entwickelung der Lehre Berylls zu sprechen. Denn, da wir sie so construirt haben, daß sie der Ansicht des Praxeas nicht fern steht, so scheint Origenes uns ausdrücklich entgegen zu sein: da er kein Bedenken trägt den Beryll von den Patripassianern zu unterscheiden, dieser Name aber vorzüglich bei der Bekämpfung des Praxeas erfunden ist[18]). — Allein es fragt sich, ob Origenes die Lehre des Praxeas in ihrer wahren Gestalt gekannt habe. Wahrscheinlich hatte er keine andere Kenntniß davon als die, welche er in den entstellenden Berichten der Gegner fand. Dadurch konnte er aber leicht zu der Meinung verleitet werden, als ob Praxeas gar keinen Unterschied zwischen dem Vater und Erlöser angenommen habe; denn nur so konnte der Name eines Patripassianers dem Praxeas mit Recht beigelegt werden. Hielt aber Origenes die Häresie desselben wirklich für eine solche, wie sie von den Gegnern geschildert und verdreht ward, so mußte er sie natürlich auch von der Lehre des Beryll unterscheiden. Denn war die Lehre des Praxeas der Art, wie sie die Gegner darstellten, so konnte er allerdings der Person des Erlösers eine ἰδία οὐσίας περιγραφὴ nicht zuschreiben; weil er Denselben völlig mit dem Vater identificirt hätte. Nicht einmal von einer Einwohnung der Gottheit des Vaters in Christo hätte dann die Rede sein können; weil Derselbe seiner ganzen Person nach vom Vater nicht verschieden gewesen wäre. Daß aber Origenes die Lehre des Praxeas nicht in ihrer wahren Gestalt wiedergab, ist unleugbar. Denn geradezu falsch ist auf den Praxeas angewandt der Satz: „unam eandemque subsistentiam patris ac filii asseverant.“ Praxeas unterschied nämlich Vater und Sohn, wie Geist und Fleisch[19]); er stellte also einen ganz scharfen Unterschied auf, der von einem blos nominellen, wie Origenes angibt, weit entfernt war. Dazu kommt, daß Origenes die Lehre eines andern sogenannten Patripassianers vor Augen hatte, die des Noët; welcher vom Praxeas (und Beryll) weit schärfer unterschieden werden muß, als dies gewöhnlich geschieht. Da Derselbe im Orient seinen Aufenthalt hatte und ungefähr ein Zeitgenosse des Origenes war, so konnte Diesem die Gelegenheit nicht fehlen,

---

[18]) Dieser Argumentation bedient sich auch Baur, um Beryll mit Theodotus und Artemon zusammenzustellen (a. a. O. p. 293. Anm.). Allein Baur steht schon das entgegen, daß Origenes, wie Neander bemerkt, über das Verhältniß jener Lehre zur Kirche ein viel zu mildes Urtheil fällt, sobald Beryll mit Theodotus und Artemon in Eine Classe zu setzen wäre.

[19]) Vergl. Baur a. a. O. p. 246 ff. Anm. 6. u. 7.

die Lehre des Mannes aus eigener Anschauung kennen zu lernen. Daher stimmt denn auch die oben mitgetheilte Darstellung des Patripassianismus vollkommen zu der Lehre des Noët, wie sie uns von andern Schriftstellern mitgetheilt wird. Denn nach *Theodoret.* (Haer. fab. comp. III, 3) lehrte er: daß „Vater und Sohn" nur verschiedene Namen der Gottheit darstelle, je nachdem Diese verborgen sei oder in die Erscheinung trete; Derselbe sei unsichtbar und sichtbar, ungezeugt und gezeugt, ungezeugt vom Anfang, gezeugt seit der Empfängniß der Jungfrau; unleidensfähig und unsterblich, und wiederum leidensfähig und sterblich; Einunddersel̃be werde ebensowol Vater als Sohn genannt, und, wie es gerade nothwendig sei (nämlich, jenachdem man ihn als verborgen oder erscheinend u. s. w. bezeichnen wollte), bald so, bald so bezeichnet[20]). Während also Praxeas und Beryll die Person des Erlösers in der That von der Gottheit, die ihnen mit dem Vater identisch ist, unterschieden, weil die Gottheit des Vaters ihnen nur ein constitutives Element in der Person Christi ist: so unterschied dagegen Noët, sofern der Sohn bei ihm nur die ganze Person Christi bedeuten kann, wie es aus der ganzen Darstellung seiner Lehre erhellt, Dieselbe nur dem Namen nach vom Vater. Wir können nämlich Schleiermacher nicht beistimmen, welcher der Ansicht ist, daß die Lehre des Noët von Theodoret falsch aufgefaßt und überliefert sei, und dieselbe nun in der Weise bestimmen will, als ob die Identität, welche nach der Relation Theodoret's eine Identität des Vaters und Sohnes war, nach der eigentlichen Lehre des Noët nur zwischen der Gottheit des Vaters und der des Sohnes stattgefunden habe (a. a. O. p. 506.) Er bestreitet daher die Möglichkeit, daß Noët denselben Gott gezeugt und ungezeugt, leidensfähig und unleidensfähig, sterblich und unsterblich habe nennen können. — Allein es sind in der That gar keine Anzeichen vorhanden, die uns zu dem Urtheil bewegen könnten, daß jene Lehre dem Noët fälschlich untergeschoben sei. Denn die Bemerkung Schleiermachers (a. a. O. p. 506), es zieme sich für einen so eifrigen Bekämpfer des Polytheismus nicht, Gott leidensfähig

---

[20]) Die Darstellung des Theodoret könnte zu der Meinung Veranlassung geben, als ob Noët die Namen Gottes und des Vaters identificirt hätte (*ἕνα φασὶν εἶναι θεὸν καὶ πατέρα — ἀφανῆ μὲν — φαινόμενον δὲ — κ. τ. λ.*). Allein, daß die Sache sich nicht so verhält, erkennt man leicht aus dem ganzen Zusammenhange. Denn Das was nach den verschiedenen Beziehungen bald Vater, bald Sohn genannt wird, kann nicht der Vater sein, wie es nach dem eben angeführten Satze der Fall sein müsste, sondern nur die Gottheit; sodaß der Begriff derselben gleicherweise die des Vaters wie des Sohnes in sich begreift. (*Τοῦτον καὶ υἱὸν ὀνομάζουσι καὶ πατέρα, πρὸς τὰς χρείας τοῦτο καὶἐκεῖνο καλούμενον*".).

und sterblich zu nennen, da dies zu nahe an die heidnischen Vorstellungen von den Göttererscheinungen auf Erden anstreife, ist an sich schon gesucht. Dazu kommt, daß eine Stelle beim *Hippolyt.* (Contra Noët. cp. 2., ed. Fabric. II, p. 7.), wo Noët oder wenigstens ein Noëtianer redend eingeführt wird, die Schleiermachersche Ansicht ganz umwirft. Dieser äußert sich nämlich bei Gelegenheit des Citats von Jes. 45, 14 folgendermaßen: *Ὁρᾷς (φησι), πῶς ἕνα θεὸν κηρύσσουσιν αἱ γραφαί; τούτου ἐμφανοῦς δεικνυμένου, τῶν οὕτως μαρτυρουμένων, ἀνάγκην, φησὶν, ἔχω, ἑνὸς ὁμολογουμένου, τοῦτον ὑπὸ πάθους φέρειν.*" — Fassen wir jetzt kurz das Resultat dieser letztern Untersuchung zusammen, so kommt es darauf hinaus: daß Origenes, durch Unkenntniß oder Misverstand der eigentlichen Lehre des Praxeas, sowie durch Nichtunterscheidung derselben von der Lehre des Noët, welche durch den allgemeinen Namen der Patripassianer begünstigt ward, veranlaßt worden sei, die Lehre des Beryll von der Lehre der Patripassianer zu unterscheiden; während sie doch mit der des Praxeas im Wesentlichen, keineswegs freilich mit der des Noët, übereinstimmte.

Nachdem wir so den Unterschied zwischen den sogenannten Patripassianern in's Licht gesetzt zu haben glauben, wollen wir noch kurz unsere Ansicht über die Ordnung und Stellung aussprechen, welche Dieselben zur Fortbildung des Dogma von der Dreieinigkeit einnehmen. Denn obwol alle darin einig sind, daß der göttlichen Substanz die absolute Einheit, Christo aber die vollkommene Gottheit zu vindiciren sei, so scheidet sich doch die ganze Classe, nach der dreifachen Relation der Trinität, in drei zu unterscheidende Unterabtheilungen. Auf einer ersten Stufe wird die göttliche Substanz als einfache Einheit oder Einfachheit gefasst, und der Begriff Gottes fällt durchaus mit dem des Vaters zusammen. Die Gottheit welche dem Erlöser einwohnt, kann also nur die des Vaters sein. Durch das Erlösungswerk wird also nicht einmal ein nomineller Unterschied in der göttlichen Substanz hervorgebracht. Hier ist die Stelle des Praxeas und Beryllus von Bostra; welcher, da wir keinen Grund haben, ihm die Ansicht des Praxeas über den Begriff des „Sohnes" beizulegen, sich nur durch die richtigere Auffassung desselben von Praxeas unterscheidet. — Sodann schreitet zweitens die Entwickelung fort von der einfachen Einheit zu einem, wenngleich fliessenden Unterschiede; eine Eigenschaft desselben, welche, wenn überhaupt ein Unterschied angenommen wird, schon durch den Begriff der Unitarier bedingt ist, da die wesentliche Einheit immer erhalten bleiben muß. Hier wird die Substanz oder Hypostase als Gottheit bezeichnet; Diese wird jedoch nach einer doppelten Reihe sich entgegenstehender Relationen, durch welche der Gegensatz des Unendlichen

und Endlichen ausgedrückt wird, bald Vater, bald Sohn genannt, sodaß die Gottheit mit dem Vater nicht mehr zusammenfällt, da der Ausdruck Vater das göttliche Wesen nur bezeichnet, wie es sich von der Seite des Unendlichen aus darstellt. Es ward also durch das Erlösungswerk ein doppelter, wenngleich nur nomineller, Unterschied in die göttliche Substanz gesetzt; denn Gott, sofern er durch seine Fleischwerdung, Leben, Leiden und Tod der Menschheit das Heil bringt, wird Sohn genannt. Diese Species in dieser Classe von Unitariern wird von Noët repräsentirt. — Die dritte endlich entsteht, wenn von der Duplicität zur Triplicität der Relationen fortgeschritten wird, sodaß auch der Begriff des Geistes noch mit dem des Vaters und Sohnes verbunden wird. Der Unterschied nimmt nicht nur numerisch, sondern auch intensiv zu, und verdichtet sich. Denn Noët hatte nur zwei Momente, und auch diese nur nominell unterschieden; Sabellius aber, der hier als Parteiführer anzusehen ist, unterschied in der Einheit der göttlichen Substanz (μόνας, ὑπόστασις) drei Relationen (πρόσωπα), die nicht nur verschiedene Namen derselben Gottheit, sondern in der That eine andere Art des Seins derselben ausdrücken[21]). So stand Sabellius, von dieser Classe der Unitarier, der Kirchenlehre am nächsten.

---

[21]) Vergl. Schleiermacher a. a. O. p. 555.: „Die Dreiheit aber ist der offenbare Gott, und jedes Glied derselben eine eigene Weise der Offenbarung." — Baur a. a. O. p. 259: „Bisweilen könnte es sogar scheinen, die Unterscheidung dieser πρόσωπα habe nur eine subjective Bedeutung; es bleibt jedoch kein Zweifel, daß sich Sabellius unter diesen πρόσωπα eine objectiv im Wesen Gottes erfolgende Veränderung dachte".

XII.

Die Lehre des Eusebius von Cäsarea über die Gottheit des Sohnes*).

Aus der Demonstratio Evangelica dargestellt

von

Dr. ph. Chr. Rud. Wilh. Klose,
Privatgelehrtem in Hamburg**).

Im Orient bildeten Clemens und Origenes in dem Dogma von der Gottheit Christi durch zu scharfe Hervorhebung des Begriffs der Person ein Subordinationssystem aus, welches in Aegypten, im Kampfe mit dem Sabellianismus, in Gefahr gerieth schon in Arianismus auszuarten. Dadurch aber, daß diese Abweichung gleich anfangs zurückgewiesen und selbst durch Dionysius von Alexandrien, von welchem die Gefahr

---

*) Diese Abhandlung — für welche ich Martini's Dissertation [Eus. Caes. de divinitate Christi sententia, Rostoch. 1795.] nicht habe vergleichen können — hat nur den Zweck: Das was Ansicht der großen Mehrheit im Orient vor dem arianischen Streite war, möglichst rein und urkundlich darzustellen. Und dafür scheinen mir die vornicänischen Schriften des dogmatisch nicht-befangenen Kirchenhistorikers das beste Zeugniß zu sein. Belege aus der Praeparatio sind weggeblieben, weil ich hier nichts Neues fand.

Der Verfasser.

**) Das hohe Gewicht der Lehre des cäsareenser Eusebius liegt darin: daß sie ebenso bestimmt oder ausgeprägt ist wie die athanasianer und die arianer, dabei vorstellbarer als erstere und schriftgemäßer als letztere. Außerdem darin: daß sie ihrem Hauptinhalte nach, von der nicänischen bis in die neueste Zeit, die vorherrschende und eigentlich wirksame Theologen-Trinitätslehre gewesen ist, als gleichsam Gnosis der Kirchenlehre. Dies rechtfertiget, auch nach Hrn. Dr. Baur's treffender Skizzirung der Eusebius-Lehre [Dreieinigkeit ꝛc. I. 472—4. vgl. mit 338 ff.], eine neue vollständigere urkundliche Darlegung derselben. Die Behandlung des trinitarischen Dogma gehört, vermöge der Bedeutung christologischer Metaphysik für die Göttlichkeit des Christenthums, entschieden zu den für die Gegenwart nothwendigen Aufgaben. Gleiches gilt von der nächstvorhergehenden Abhandlung.

Der Herausgeber.

ausging, mit Aengſtlichkeit abgelehnt wurde, war Aegypten mehr zur Gleichheit des Weſens der Perſonen zurückgeführt. Im eigentlichen Orient aber ſchlug der Subordinatianiſmus feſte Wurzel, hielt ſich jedoch gemäßigt. Er ſuchte die Perſonen des Vaters und Sohnes, ſoweit es bei der Annahme von Stufenweſen möglich war, einander nah zu halten; gleich abweichend von beiderlei Monarchianern, mochten ſie nun Chriſtum zum bloßen Menſchen machen, wie die Häretiker von Theodotus bis Paulus von Samoſata, oder Vater und Sohn zu Einer Hypoſtaſe, wie Praxeas nebſt Noëtus und Sabellius. Dieſes im Orient vor dem arianiſchen Streit herrſchende Syſtem findet ſich am reinſten ausgeſprochen in den von Euſebius von Cäſarea vor der nicäniſchen Synode verfaſſten Schriften, zumal in der Demonstratio evangelica.

Euſebius, ein großer Verehrer des Origenes, ſchließt ſich auch im Dogma von Chriſti Gottheit an ihn an. Auch er betrachtet den Sohn vorzüglich als Bild des Vaters[1]), und ordnet ihn dem Vater in jeder Hinſicht unter[2]). Er ſtellt ihn über alle andere Weſen; jedoch ſo, daß Derſelbe geringer ſei als die erſte Grundurſache, nur das zweite Weſen, der zweite Urheber der Welt[3]). Er nennt ihn gleichſam eine mittlere Kraft zwiſchen dem höchſten Gott und den Menſchen; welche die Menſchen, die von dem höchſten Gott abgefallen ſind und vermöge ihrer Schwäche nicht zu ihm kommen können, wieder zu ihm führe[4]).

---

[1]) *Eusebii Demonstratio Evangelica*, 1688 fol. Lib. V. cap. 4. p. 226 et 227: *Οὕτω δῆτα καὶ ὁ μονογενὴς υἱὸς εἰκὼν ὢν μόνος τοῦ Θεοῦ τοῦ ἀοράτου, εἰκότως διὰ τὸν, οὗ φέρει ὁμοίωσιν, εἰκὼν τε ἀνηγόρευται τοῦ ἀοράτου Θεοῦ, θεοποιεῖταί τε πρὸς αὐτοῦ τοῦ πατρός· οὕτω πεφυκὼς τὴν οὐσίαν, αὐτόθεν τε ἀπὸ πρώτης ὑπάρξεως φυσικὴν, ἀλλ' οὐκ ἐπίκτητον τὴν εἰκόνα τοῦ πατρὸς ἐπαγόμενος.* cf. lib. IV. cap. 6. p. 154. Vgl. über Origenes: *Rettberg*, doctrina Origenis de logo divino ex disciplina Neoplatonica illustr.; in Illgen Zeitſchrift für hiſt. Theol. Bd. 3. St. 1. 1833. p. 33 sqq.

[2]) Lib. V. cap. 11. p. 238.: *Εἴη δ' ἂν οὗτος ὁ πρὸ αἰώνων τοῦ Θεοῦ Λόγος, ὃ κρείττων μὲν ἦ πᾶσα ἀγγελικὴ φύσις, μείων δὲ ἢ κατὰ τὸ πρῶτον αἴτιον.* cf. lib. IV. cap. 16. p. 178. Lib. VI. Prooemium p. 257.: *δευτέρας δὲ μεῖ' αὐτὸν (Θεὸν) ἀποδειχθείσης οὐσίας ἡγουμένης τῶν γενητῶν ἁπάντων, ἣν σοφίαν Θεοῦ πρωτοτόκον, μονογενῆ τε υἱὸν καὶ Θεὸν ἐκ Θεοῦ — — — οἱ θεῖοι προηγόρευον λόγοι.*

[3]) Lib. V. Prooemium p. 202.: *καθ' ὃν ὁριζόμεθα αὐτὸν εἶναι μονογενῆ Θεοῦ υἱόν, ἢ οὐσιώδη τοῦ Θεοῦ Λόγον, δεύτερον τῶν ὅλων αἴτιον, ἢ οὐσίαν νοερὰν, καὶ Θεοῦ πρωτοτόκον ἐνάρετον φύσιν, τὴν πρὸ τῶν γενητῶν θείαν καὶ πανάρετον δύναμιν, ἢ τῆς ἀγεννήτου φύσεως νοερὰν εἰκόνα.*

[4]) Lib. IV. cap. 6. p. 154.: *Χρὴν δήπου εἰκότως τὸν πανάγαθον πατέρα καὶ σωτῆρα τῶν ὅλων, ὡς ἂν μὴ πανιελῶς ἡ τῶν ἅπαντα γενησο-*

Daß Eusebius deshalb den Logos nicht für eine bloße Kraft Gottes gehalten hat, braucht kaum gesagt zu werden. Er weist aber auch diese Ansicht ausdrücklich zurück, indem er die Vergleichung mit dem menschlichen Worte verwirft und behauptet: daß der Logos für sich eine eigene Hypostase habe, und zwar eine in jeder Hinsicht der Natur des höchsten ungezeugten Gottes ähnliche[5]). Diese Aehnlichkeit des Sohnes in jeder Rücksicht[6]) bezeichnet den eigentlichen Mittelpunct der Lehre des Eusebius. Er könnte, als weder Arianer noch Athanasianer, jedoch zu den Ersteren sich mehr hinneigend (wenn man ihn nach einem spätern Standpunct bezeichnen dürfte), Semiarianer genannt werden; wiewol das nicht ganz richtig ist, da die Behauptung der Aehnlichkeit zwischen Vater und Sohn in dieser Zeit noch kein häretisches Element nothwendig in sich schloß, und da sie bei andern Orientalen wie beim Basilius, sogar noch später, allmälig ohne Veränderung der Ansicht in die Behauptung von der Gleichheit des Wesens überging.

Die Zeugung des Sohnes, sagt Eusebius, übersteigt alle Begriffe und ist unerklärlich. Dies wiederholt er unzähligemal. Er will jeden Gedanken an Theilung, Benennung, Verringerung in Gott ausgeschlossen wissen; man soll von der göttlichen Zeugung keine weltlichen Bilder gebrauchen, denn diese sind auf Gott nicht anwendbar[7]). — Er verwirft die Ansicht von einem ungezeugten Logos ἐνδιάθετος, der aus

---

μένων φύσις ἔρημος οὖσα τῆς αὐτοῦ κοινωνίας τῶν μεγίστων ἀγαθῶν στεροῖτο, μέσην τινὰ παρεμβάλλειν τὴν τοῦ μονογενοῦς αὐτοῦ καὶ πρωτοτόκου θείαν καὶ παναλκῆ καὶ πανάρετον δύναμιν, ἀκριβέστατα μὲν καὶ ὅτι μάλιστα ἐγγυτάτω τῷ πατρὶ προσομιλοῦσαν, ἴσως τε αὐτοῦ τῶν ἀποῤῥήτων ἀπολαύουσαν.

[5]) Lib. V. cap. 5. p. 230.: Ἀλλὰ γὰρ οὐ καὶ ὁ τοῦ Θεοῦ τοιοῦτος, ἔχων δὲ καθ' ἑαυτὸν οἰκείαν ὑπόστασιν πάνυ θείαν καὶ νοεράν, ἰδίως μὲν ὑφεστῶσαν, ἰδίως δ' αὖ πάλιν ἐνεργοῦσαν, ἄϋλόν τε οὖσαν καὶ ἀσώματον, καὶ κατὰ πάντα τῇ τοῦ πρώτου καὶ ἀγεννήτου καὶ μόνου Θεοῦ φύσει παρωμοιωμένην. Lib. V. cap. 1. p. 215.: Εἴη δ' ἂν ταύτῃ καὶ εἰκὼν Θεοῦ — — — ἀλλ' οὐχ οἵα τις πάλιν ἡ παρ' ἡμῖν εἰκών, ἑτέραν μὲν ἔχουσα τὸ κατ' οὐσίαν ὑποκείμενον, ἕτερον δὲ τὸ εἶδος, ἀλλ' ὅλον αὐτὸ, εἶδος ὤν, καὶ αὐτοουσίᾳ τῷ πατρὶ ἀφομοιούμενος.

[6]) Lib. V. cap. 4. p. 227.: Καὶ ὅλον γε τοῦτο αἴτιον ἂν εἴη τοῦ καὶ αὐτὸν εἶναι Θεόν, τὸ μόνον εἶναι φύσει τοῦ Θεοῦ υἱόν, καὶ μονογενῆ χρηματίζειν, καὶ τὸ δι' ὅλου σάζειν τοῦ μόνου Θεοῦ τὴν ἔμψυχον καὶ ζῶσαν νοερὰν εἰκόνα, κατὰ πάντα τῷ πατρὶ παρωμοιωμένην, καὶ τῆς θεότητός τε αὐτῆς τὴν ὁμοίωσιν ἐπιφερομένην.

[7]) Lib. V. cap. 1. p. 213.: Ὅπως δὲ γέννημα Θεοῦ αὐτὸν εἶναι φαμεν, ἰδίας ἂν δέοιτο ἐξετάσεως· ἐπεὶ μήτε κατὰ διάστασιν, ἢ διαίρεσιν, ἢ μείωσιν, ἢ τομὴν, ἢ κατά τι ὅλως τῶν ἐπὶ τῆς ὑγητῆς γενέσεως ἐπιτελουμένων τὴν ἀπόῤῥητον αὐτοῦ γενεσιουργίαν ἐπινοοῦμεν.

Gott hervorgehend zum Logos προφορικὸς werde[8]). Er verwirft aber auch den Ausspruch, der Sohn sei aus Nichts gezeugt; weil seine Zeugung sich von der Schöpfung durch den Sohn unterscheide[9]). Er nennt zwar häufig den Sohn Gott aus Gott[10]); sagt, er sei aus dem Vater gezeugt. Hiermit will er aber keine Zeugung aus dem Wesen Gottes behaupten; denn dies scheint ihm zu sehr auf eine Theilung und Trennung des göttlichen Wesens hinzudeuten[11]).

Dem Eusebius selbst ist die Zeugung des Sohnes eine durch den Willen und die Macht des Vaters vollbrachte[12]); verschieden aber von der Erschaffung der Geschöpfe aus Nichts. Man wird also zu seinem Lieblingsspruche zurückgeführt: wer will die Zeugung des Sohnes erzählen! — Daher, sein unbedenklicher Gebrauch der Ausdrücke κτίζειν, δημιούργημα, ἀρχιτεκτόνημα[13]); und doch, ohne den Sohn

---

[8]) Lib. V. cap. 1. p. 214.: Οὐ τοίνυν ὡς ἕτερον ἐν ἑτέρῳ, ἐξ ἀπείρων καὶ ἀνάρχων αἰώνων ἦν ὁ υἱὸς ἀγέννητος ἐν τῷ πατρὶ, μέρος ὢν αὐτοῦ, ὃ μεταβληθὲν ὕστερον καὶ κενωθὲν ἐκτὸς αὐτοῦ γέγονε.

[9]) Lib. V. cap. 1. p. 214.: ἐπειδὴ καὶ τὴν ἐναντίαν ἐλθεῖν οὐκ ἀκίνδυνον, καὶ ἁπλῶς οὕτως ἐξ οὐκ ὄντων γεννητὸν τὸν υἱὸν τοῖς λοιποῖς γεννητοῖς ὁμοίως ἀποφήνασθαι. ἄλλη γὰρ υἱοῦ γένεσις, καὶ ἄλλη ἡ διὰ τοῦ υἱοῦ δημιουργία. ἀλλὰ γὰρ ὥσπερ ἡ θεία γραφὴ τοτὲ μὲν πρωτοτόκον πάσης κτίσεως τὸν υἱὸν ἀναγορεύει ἐξ αὐτοῦ προσώπου, τὸ, Κύριος ἔκτισέ με ἀρχὴν ὁδῶν αὐτοῦ, φάσκουσα· τοτὲ δὲ γέννημα τοῦ πατρὸς εἶναι λέγει κατὰ τὸ, πρὸ δὲ πάντων βουνῶν γεννᾷ με· ταύτῃ καὶ ἡμῖν ἔπεσθαι ὑγιῶς ἂν ἔχοι. καὶ τὸ, πρὸ πάντων αἰώνων εἶναι λόγον ὄντα Θεοῦ δημιουργικόν, καὶ τὸ πατρὶ συνεῖναι, μονογενῆ τε υἱὸν εἶναι τοῦ τῶν ὅλων Θεοῦ, ὑπουργόν τε καὶ συνεργὸν τῷ πατρὶ τῆς τῶν ὅλων οὐσιώσεώς τε καὶ διακοσμήσεως γεγεννημένον ὁμολογεῖν.

[10]) Lib. IV. cap. 16. p. 179.: τὸ δ', ἐξηρεύξατο ἡ καρδία μου λόγον ἀγαθὸν, εἴπερ ἐκ προσώπου τοῦ πατρὸς καὶ Θεοῦ τῶν ὅλων λέγοιτο, τὸν μονογενῆ τοῦ Θεοῦ Λόγον ὑποφαίνοι ἄν, ὡς ἂν υἱὸν ἐκ τοῦ πατρὸς ὑφεστῶτα. ἀλλ' οὐ κατὰ προβολὴν, ἢ κατὰ διαίρεσιν, ἢ τομὴν, ἢ μείωσιν, ἢ κατά τι τῶν ἐν σώμασιν ὑπονοουμένων. cf. c. 15. p. 173.

[11]) Lib. V. cap. 1. p. 215.: οὐδὲ γὰρ ἐξ οὐσίας τῆς ἀγεννήτου κατά τι πάθος ἢ διαίρεσιν οὐσιώμενος.

[12]) Lib. IV. cap. 3. p. 149.: οὐ κατὰ διάσιασιν ἢ τομὴν ἢ διαίρεσιν ἐκ τῆς τοῦ πατρὸς οὐσίας προβεβλημένον, ἀῤῥήτως δὲ καὶ ἀνεπιλογίστως ἡμῖν, ἐξ αἰῶνος, μᾶλλον δὲ πρὸ πάντων αἰώνων, ἐκ τῆς τοῦ πατρὸς ἀνεκφάσιου καὶ ἀπερινοήτου βουλῆς τε καὶ δυνάμεως οὐσιώμενον διδάσκοντα. Cap. 3. p. 148.: ἡ μὲν αὐγὴ οὐ κατὰ προαίρεσιν τοῦ φωτὸς ἐκλάμπει, κατά τι δὲ τῆς οὐσίας συμβεβηκὸς ἀχώριστον· ὁ δὲ υἱὸς κατὰ γνώμην καὶ προαίρεσιν εἰκὼν ὑπέστη τοῦ πατρός. βουληθεὶς γὰρ ὁ Θεὸς γέγονεν υἱοῦ πατὴρ καὶ φῶς δεύτερον κατὰ πάντα ἑαυτῷ ἀφωμοιωμένον ὑπεστήσατο.

[13]) Lib. IV. cap. 2. p. 146.: τὸ τέλειον τελείου δημιούργημα, καὶ σοφοῦ σοφὸν ἀρχιτεκτόνημα, ἀγαθοῦ πατρὸς ἀγαθὸν γέννημα.

den Geschöpfen in irgend einer Hinsicht gleichzustellen, ausgenommen darin, daß er mit ihnen einen Anfang des Seins hat, während der Vater allein anfangslos oder ungezeugt ist. Denn darin weicht Eusebius vom Origenes ab, daß er dem Sohn keine Ewigkeit beilegt, sondern den Ungezeugten vor dem Sohne sein läßt[14]). Doch will er von der Zeugung alle Zeitbegriffe entfernt wissen: man soll sich den Sohn nicht etwa als zu einer Zeit nicht seiend und dann später geworden denken; sondern er war vor aller Zeit und mit dem Vater der Sohn während aller Zeit. Eusebius hätte dem Sohne wol ein ewiges Sein zugeschrieben, wenn er sich die Wirkung mit der Ursache hätte gleichzeitig denken können[15]).

Der Logos, lehrt Eusebius, ist das Werkzeug Gottes bei der Schöpfung gewesen; auf des Vaters Befehl hat er die Welt geschaffen[16]). Dies Logos-sein bezieht sich aber nicht, wie bei Origenes, auf die vernünftigen Wesen allein; sondern es umfaßt alles Körperliche und Unkörperliche, Beseelte und Unbeseelte, Vernünftige und Unvernünftige, Sterbliche und Unsterbliche mit Einem Bande[17]). Der Logos ist zu verstehen, wenn im alten Testamente von Erscheinungen Gottes die Rede ist; von dem höchsten, dem ungezeugten Gotte ist es nicht möglich,

---

[14]) Lib. IV. cap. 3. p. 147.: ὁ δὲ πατὴρ προϋπάρχει τοῦ υἱοῦ καὶ τῆς γενέσεως αὐτοῦ προϋφέστηκεν, ἧ μόνος ἀγέννητος ἦν. Lib. V. cap. 1. p. 215.: οὐδέ γε ἀνάρχως συνυφέστηκε τῷ πατρί· ἐπεὶ ὁ μὲν ἀγέννητος, ὁ δὲ γεννητός, καὶ ὁ μὲν πατήρ, ὁ δὲ υἱός. προυπάρχειν δὲ καὶ προυφεσιάναι πατέρα υἱοῦ πᾶς ὁστισοῦν ὁμολογήσειεν.

[15]) Lib. IV. cap. 3. p. 149.: ὀξυτάτῃ δὲ διανοίᾳ φαντάζεται υἱὸν γεννητόν. οὐ χρόνοις μέν τισιν οὐκ ὄντα, ὕστερον δέ ποτε γεγονότα· ἀλλὰ πρὸ χρόνων αἰωνίων ὄντα, καὶ προόντα, καὶ τῷ πατρὶ ὡς υἱὸν διαπαντὸς συνόντα, καὶ οὐκ ἀγέννητον ὄντα, Λόγον καὶ Θεὸν ἐκ Θεοῦ.

[16]) Lib. V. cap. 5. p. 229.: καὶ ὅτι γε ἕτερος ὢν τοῦ πατρὸς ὑπουργὸς ἦν αὐτοῦ, ὥστε ἐπικελευομένου τοῦ μείζονος αὐτὸν δημιουργεῖν. Lib. IV. cap. 5. p. 152.: ταύτῃ τοι καὶ οὐράνιος τοῦ Θεοῦ Λόγος, ὁ καὶ ἡλίου, καὶ οὐρανοῦ καὶ τοῦ σύμπαντος κόσμου δημιουργικός, δρασιικῇ δυνάμει τοῖς πᾶσιν ἐπιπαρὼν καὶ διὰ πάντων ἥκων.

[17]) Lib. IV. cap. 2. p. 146.: ἵνα ὥσπερ δι' ἑνὸς πανσόφου καὶ ζῶντος ὀργάνου τεχνικοῦ τε καὶ ἐπιστημονικοῦ κανόνος, τὰ πάντα αὐτῷ ἀπευθύνοιτο, σώματα ὁμοῦ καὶ ἀσώματα, ἔμψυχά τε καὶ ἄψυχα, λογικὰ σὺν ἀλόγοις, θνητὰ σὺν ἀθανάτοις, καὶ εἴ τι τούτοις ἕτερον συνεφέστηκέ τε καὶ συνύφανται, καὶ ὡς μιᾷ τῶν ὅλων δυνάμει, ἑνί τε ζῶντι καὶ ἐμψύχῳ νόμῳ τε καὶ λόγῳ ἐν πᾶσιν ὄντι καὶ διὰ πάντων ἥκοντι τὰ πάντα συναρμόζοιτο ὑφ' ἑνὶ πανσόφῳ δεσμῷ, αὐτῷ δὴ τῷ τοῦ Θεοῦ Λόγῳ τε καὶ νόμῳ συναγόμενά τε καὶ συνδούμενα.

daß er sichtbar werde [18]). Der Logos ist das Bild des Vaters; durch ihn wird, wie durch einen Spiegel, der anfangslose Gott geschauet [19]).

Dadurch daß der Logos sein Sein, sein Wesen und die Beschaffenheit desselben vom Vater hat [20]), dadurch daß Dieser in ihm wohnt [21]), daß er der eingeborne Sohn Gottes ist, ist er auch Gott und Herr aller übrigen Wesen [22]); aber nicht Herr des Größeren als er ist, sondern der Vater ist Herr und Gott des Sohnes: so gelangt man zu der „Monarchia", zu einem Princip aus welchem Alles [23]).

---

[18]) Lib. V. cap. 9. p. 234. und in vielen andern Stellen.

[19]) Lib. V. cap. 4. p. 227.: *ἑνός τε ὄντος Θεοῦ τοῦ καθ' ἑαυτὸν ἀνάρχως καὶ ἀγεννήτως ὄντος, διὰ δὲ τοῦ υἱοῦ ὡς ἂν δι' ἐξόπτρου καὶ εἰκόνος ἐπιθεωρουμένου.*

[20]) Lib. IV. cap. 3. p. 147.: *ὁ δὲ ὡς ἐξ αἰτίου γεγονὼς υἱός, δεύτερος οὗ ἐστιν υἱὸς καθέστηκεν, παρὰ τοῦ πατρὸς καὶ τὸ εἶναι καὶ τοιόσδε εἶναι εἰληφώς.*

[21]) Lib. V. cap. 4. p. 226.: *Καὶ τὴν αἰτίαν δέ, δι' ἣν Θεὸν αὐτὸν μόνον, ὡς ἐν γεννητοῖς μετὰ τὸ πρῶτον καὶ ἀγέννητον ἀποκαλεῖ, σαφῶς ἐκδιδάσκει τὴν τοῦ πατρὸς ἐν αὐτῷ κατοίκησιν.* Lib. IV. cap. 2. p. 146.: *ὅθεν εἰκότως οἱ χρησμοὶ θεολογοῦντες Θεὸν γεννητὸν αὐτὸν ἀποφαίνουσιν, ὡς ἂν τῆς ἀνεκφράστου καὶ ἀπερινοήτου θεότητος μόνον ἐν αὐτῷ φέροντα τὴν εἰκόνα, δι' ἣν καὶ Θεὸν εἶναί τε αὐτὸν καὶ λέγεσθαι τῆς πρὸς τὸ πρῶτον ἐξομοιώσεως χάριν.*

[22]) Lib. V. cap. 4. p. 226.: *οὐκοῦν διὰ τούτων ὁ μὲν ἀληθὴς καὶ μόνος Θεὸς εἷς ἂν εἴη, μόνος κυρίως τυγχάνων τῆς προσηγορίας. ὁ δὲ δεύτερος, μετουσίᾳ τοῦ ἀληθοῦς, τῆς κοινωνίας ἠξίωται, οὔτε ὢν καθ' ἑαυτόν, οὔτε ὑφεσιὼς δίχα τοῦ θεοποιοῦντος αὐτὸν πατρός, οὔτ' ἄνευ τοῦ πατρὸς θεολογούμενος, ἀλλ' ὅλον αὐτὸ τοῦτο ὤν τε καὶ ζῶν καὶ ὑφεσιὼς διὰ τὸν ἐν αὐτῷ πατέρα, συνών τε τῷ πατρί, καὶ ἐξ αὐτοῦ, καὶ δι' αὐτοῦ θεοποιούμενος, τό τε εἶναι ὁμοῦ καὶ τὸ Θεὸς εἶναι οὐκ ἐξ ἑαυτοῦ, παρὰ δὲ τοῦ πατρὸς ἐσχηκώς.*

[23]) Lib. V. cap. 8. p. 232. 233.: *Εἰ δὲ δύο Κυρίους ἀνεπικαλύπτως ὁμολογοῦμεν, ἀλλ' οὐ καὶ ταῖς ὁμοίαις ἐπ' ἀμφοτέροις χρώμεθα θεολογίαις· εὐσεβῶς δὲ τῇ τάξει χρώμενοι, τὸν μὲν ἀνωτάτω Πατέρα καὶ Θεὸν καὶ Κύριον καὶ τοῦ δευτέρου Κύριον καὶ Θεὸν εἶναι πεπαιδεύμεθα, τὸν δὲ τοῦ Θεοῦ Λόγον τὸν δεύτερον Κύριον τῶν μὲν ὑπ' αὐτὸν δεσπότην, οὐκ ἔτι δὲ ὁμοίως καὶ τοῦ μείζονος· οὐ γὰρ τοῦ πατρὸς Κύριος, οὐδὲ τοῦ πατρὸς Θεὸς ὁ Θεὸς Λόγος, ἀλλ' ἐκείνου μὲν εἰκὼν καὶ λόγος καὶ σοφία καὶ δύναμις, τῶν δὲ μετ' αὐτὸν δεσπότης Κύριος καὶ Θεός. ὁ δέ γε πατὴρ καὶ τοῦ υἱοῦ πατὴρ καὶ Κύριος καὶ Θεός. ὅθεν εἰκότως ἀνατρέχουσιν εἰς μίαν ἀρχήν· καὶ εἰς ἕνα Θεὸν συνίσταται ἡμῖν τὰ τῆς εὐσεβοῦς θεολογίας.*

XIII.

Das Dogma vom heiligen Geist
bei den Häretikern des Mittelalters.

Dargestellt von

Dr. Christoph Ulrich Hahn,

Diakonus und Director zu Bönnigheim in Württemberg.

Es läßt sich wol nicht läugnen, daß ein Hauptfactor der im Mittelalter, insbesondere zwischen dem zwölften und vierzehnten Jahrhundert, auftauchenden verschiedenartigen Häresieen in einem gewissen Unbefriedigtsein mit Dem bestand, was von der herrschenden Kirche in religiöser Hinsicht geboten wurde. Für alle Diejenigen, welche die höhern Anforderungen von Seite Gottes kannten und die tiefern Bedürfnisse des Herzens und Geistes befriedigt wünschten, konnte die Kirche in ihrer Verweltlichung und Veräusserlichung nicht genügen. Die Kirche selbst konnte ihnen leicht als eine todte erscheinen, die von dem belebenden Hauche des göttlichen Geistes nicht mehr erfüllt und die ihr ängstliches Harren und Suchen zu befriedigen nicht im Stande sei. Sie betrachteten Dieselbe als ein Feld voll Todtengebeine, in denen ihnen nichts als Moder und Verwesung entgegentrat.

So verschiedenartig demnach auch die Richtungen waren, die unter den einzelnen Parteien und Secten an's Licht traten, so mannichfache Verirrungen und Abweichungen wir auch bei einzelnen Derselben zugestehen müssen, in zwei Hauptpuncten kommen sie alle überein: daß sie die Kirche als abgelebt, alles wahren und kräftigen Lebens baar und ledig betrachteten; und, daß sie selbst ihre Gemeinschaft als eine vergeistigte oder verjüngte angesehen wissen wollten. Darauf gründet sich z. B. die Unterscheidung zwischen der ecclesia *benigna* und *maligna*, die wir bei mehrern häretischen Parteien, namentlich den Fratricellen, den Spiritualen des Franciscaner-Ordens, finden. Das waren die species diversae, die caudae ad invicem colligatae, von welchen in so vielen Concilienbeschlüssen und päpstlichen Schreiben die Rede ist [1]).

---

[1]) Vgl. über dieses Bild die Erklärung des Cardinal Humbert adv. Simon. bei *Martene*, thes. nov. V. fol. 726.

Aus dem Gesagten ist klar, welche große Bedeutung der heilige Geist, das belebende Princip der von diesen Parteien beabsichtigten neuen Kirche, in ihren Systemen hatte. Obgleich wir aber in ihm, bei einer tiefern Auffassung der Geschichte der Häretiker, den Mittelpunct finden, auf den die Eigenthümlichkeit der einzelnen Häresieen in ihrer Entgegensetzung gegen die Kirche sich zurückführt, indem die herrschende Kirche als eine vom heiligen Geist entleerte, die ihrige als eine von ihm belebte und durchdrungene dargestellt wird: so ist doch nicht zu übersehen, daß bei den verschiedenen ketzerischen Parteien die Stelle, welche der heilige Geist in ihrem Systeme einnimmt, eine sehr verschiedene ist. Es lassen sich in dieser Beziehung drei scharf ausgeprägte, von einander streng abgegrenzte Abtheilungen aufstellen. Nämlich:

1. Diejenigen, welche eine auf den Einzelnen und durch die Einzelnen auf die Kirche sich erstreckende Wirksamkeit des heiligen Geistes setzen; entweder
   a. in biblischem Sinne, durch die in der Schrift geforderte Wiedergeburt; oder
   b. durch ein äusserliches Mittel, durch die Geistestaufe.
2. Diejenigen, welche mit der Annahme eines neuen Zeitalters der Kirche, des Zeitalters des heiligen Geistes, eine aufsergewöhnliche Ausgießung des heiligen Geistes in Erfüllung der göttlichen Verheißungen in Verbindung setzen.
3. Diejenigen, bei welchen ein Einswerden mit dem heiligen Geiste, entweder in mystisch-speculativer oder in mystisch-schwärmerischer Weise, erstrebt wird.

1. Die Waldenser, sowol die in den Thälern von Piemont als die gallischen Waldenser, dringen, auf biblischem Grunde und mit Anschließung an die alte Kirchenlehre vom heiligen Geist, auf eine Wirksamkeit des heiligen Geistes in jedem Menschen zu seiner Wiedergeburt und Bekehrung. Ohne eine solche völlige Umschaffung des Menschen, ohne eine gründliche Wiedergeburt, ohne eine durch den Geist Gottes allein mögliche Erneuerung des ganzen Wesens des Menschen, ist nach ihnen keine Gemeinschaft mit Gott, kein Antheil an dem Verdienste des Erlösers, kein Glaube und keine Heiligung, keine Befreiung aus den Banden der Sünde und des Todes, keine Hoffnung der ewigen Seligkeit möglich. Wir glauben, heißt es in dem Glaubensbekenntniß von 1544 [2]): daß wir den heiligen Geist, der vom Vater und Sohn ausgeht, zum Tröster haben; durch seine Eingebung beten wir, durch seine Kraft werden wir wiedergeboren. Er wirkt in uns alles Gute; durch ihn

---

[2]) *Leger*, Histoire des Vaudois I. fol. 109.

werden wir in alle Wahrheit geleitet. Das Glaubensbekenntniß vom Jahr 1655 ſagt in ſeinem achtzehnten Artikel[3]): Der Glaube kommt durch die gnädige und kräftige Wirkſamkeit des heiligen Geiſtes, der unſere Seelen erleuchtet und ſie dahin bringt, daß ſie auf die Barmherzigkeit Gottes ihr Vertrauen ſetzen und das Verdienſt Jeſu Chriſti ſich aneignen. Die Liebe iſt, nach dem Katechiſmus von 1620, eine Gabe des heiligen Geiſtes: durch welchen der Wille gut und die Seele durch den Glauben erleuchtet wird; durch welchen wir Alles glauben, was zum Glauben nöthig iſt, und Alles hoffen, was wir hoffen ſollen. — Begeiſterter und ausführlicher iſt von der Wirkſamkeit des heiligen Geiſtes auf das Innere des Menſchen die Rede in den auf der Bibliothek zu Genf befindlichen und in Bruchſtücken von Raynouard (Choix des poésies originales des Troubadours, II.) mitgetheilten Gedichten der Waldenſer, z. B. in Lo Payre eternal[4]) und anderen[5]). Daſſelbe iſt der Fall in der von Raynouard herausgegebenen Nobla Leyczon[6]).

Auch bei den Katharern oder Neumanichäern behauptet die Lehre vom heiligen Geiſt und ſeiner Wirkſamkeit auf das Innere des Menſchen eine wichtige Stelle. Dieſe Wirkſamkeit aber iſt bei ihnen gebunden an ein äuſſeres Mittel, das Consolamentum; eine Geiſtes- oder Feuer-Taufe, durch welche die völlige Aufnahme in ihre Gemeinde geſchieht, und wodurch ebendamit die Seligkeit des Menſchen geſichert iſt[7]). — Dieſelbe Lehre finden wir auch bei den aus ihnen hervorgegangenen Albigenſern[8]). — Aehnlich Peter von Bruys und

---

[3]) *Leger* a. a. O. I. fol. 112.

[4]) Sant Spirit, amor perfica del paire, et del filh electa,
En sempre dona e retengua d'aquil dal cal es concegua:
Lacal dona non es merma, e retengua non es regua.
Autessime Creator de totas las bontas!
Dona me usar tu e lor, si que yo tegno ben tu en paez:
Purgant hosta de mi totas las malvestas!
Reyniador humil e misericordios,
Dona a li creisent en tu corage d'esser bon;
E li autre convertis per li teo predicador.
Consolador dreiturier, sant e principal,
Purifica la mia arma d' tot pecca mortal!
Planta hi las vertuiz, e dereycza li venial.

[5]) Dieſelben werden in die Beilagen des zweiten Theils meiner „Geſchichte der Ketzer im Mittelalter" aufgenommen werden.

[6]) E lo sant Spirit, que nos done bona via.
E los trames lo sant Spirit local es consolador u. ſ. w.

[7]) Vgl. meine Geſchichte der Ketzer I. S. 78.

[8]) *Limborch*, Liber Sententiarum f. 6: . . impositionem manuum quam

Heinrich von Lauſanne; welche hauptſächlich gegen die Ueberſchätzung des äuſſern Gottesdienſtes ankämpften [9]). — Bei den Flagellanten ſteht an der Stelle der Geiſtestaufe die Bluttaufe [10]).

2. Eine, zum Theil wenigſtens mit einem unſittlichen Antinomiſmus in enger Verbindung ſtehende, Erwartung einer in beſonderem Maaße ſtattfindenden Ausgieſſung des heiligen Geiſtes in einer neuen Weltära findet ſich bei verſchiedenen häretiſchen Parteien. Der bekannte Abt Joachim von Floris ſtellte unter den hier aufzuführenden Häretikern in ſeinen apokalyptiſchen Schriften dieſe Lehre in beſonderer Ausführlichkeit auf. Die Zeit des alten Teſtaments gehört beſonders Gott dem Vater an, als Offenbarung der Macht; die Zeit des neuen Teſtaments, als Offenbarung der Weisheit, dem Sohne; die letzte Zeit, als Offenbarung der Liebe, dem heiligen Geiſte. In dieſer letzten Weltperiode wird der heilige Geiſt in beſonderem Maaße hervortreten; er wird die Herzen erfüllen und in ihnen wohnen; durch das Evangelium des Geiſtes, das ewige Evangelium, wird das wahre Leben Gottes geoffenbart werden [11]). — Dieſe Lehre hatte viele Anhänger, wie wir aus dem in Arles im Jahr 1260 abgehaltenen Concil gegen die Joachimiten erſehen können. Sie hatte in der Kirche eine ſolche Erbitterung erregt, daß von einer malitiosa veneratio Spiritus sancti, von einer falsa und pestifera doctrina in den Acten dieſes Concils die Rede iſt [12]).

---

ipsi vocant baptismum spiritualem, seu consolamentum vel receptionem et bonum finem. F. 85: .. quod baptismus ecclesiae Romanae nihil valebat, quia fit in aqua corrupta, nec illi de ecclesia Romana poterant dare spiritum sanctum, sed ipsi haeretici faciebant verum baptismum et dabant spiritum sanctum.

[9]) Vgl. meine Geſchichte der Ketzer I. S. 415. 416. 418. 434. 435. 440, und über Tanchelin S. 462.

[10]) Vgl. den 9.—11. Satz der in Folge der Unterſuchung gegen Konrad Schmid in Sangerhauſen zu Tage gebrachten funfzig Irrlehren bei *d'Argentré*, Collectio Judiciorum I. f. 366.

[11]) Vgl. die Auszüge beſonders aus ſeiner Introductio in Apocal. bei Neander (Allgemeine Geſchichte der chriſtlichen Religion und Kirche) V. 1. S. 300—307. Ferner Chron. *Francisci Pipini* bei *Muratori*, Scriptores Rerum Italicarum IX. f. 598.

[12]) *Mansi* XXIII. f. 1001 sq.: ... Dividunt et distinguunt totum hoc spatium labentis seculi in tria tempora. quorum partem primam patri attribuunt, scilicet spiritus et legis mosaicae. secundam attribuunt filio, quam appellant spiritus gratiae, et duravit annis MCCLX. tertiam spiritui sancto, quam dicunt tempus amplioris gratiae et veritatis revelatae!... Adnectunt etiam ad praedicta quoddam vivendi ternarium, trium praedictorum temporum distinctione variatum. Per primum namque tempus posuerunt, in quo vivebant homines secundum carnem. Secundum,

Dieſelbe Lehre, von den drei Weltperioden und einer in der letzten Zeit ſtattfindenden großen Ausgießung des heiligen Geiſtes, wurde fälſchlich dem pariſer Lehrer der Theologie Amalrich von Bena zugeſchrieben [13]). Es konnte dies nur bei gänzlicher Nichtbeachtung der Quellenberichte geſchehen. Dieſe bezeichnen jene Lehre einſtimmig als den Schülern und Anhängern Amalrichs zugehörig, welche ſie erſt nach dem Tode des Meiſters dem Syſteme deſſelben hinzugefügt haben. Das Reich des Vaters, lehrten ſie, habe ſo lange gedauert, als das Geſetz Moſis in Kraft geweſen ſei; bei Chriſti Ankunft habe das hohe Anſehn des alten Teſtaments aufgehört und das neue Geſetz gegolten. Jetzt nehme die Geltung des neuen Teſtaments ein Ende; die Zeit des heiligen Geiſtes habe begonnen; die Beichte, die Taufe, die Euchariſtie und die andern Sacramente finden nicht mehr ſtatt; der welcher innerlich von der Gnade des heiligen Geiſtes erfüllt ſei, könne ohne eine äuſſerliche Handlung ſelig werden [14]). Ja einige ſeiner Schüler gingen ſelbſt ſo weit, daß ſie von einer Incarnation des heiligen Geiſtes beſonders in ſieben Männern redeten. Unter dieſen Schülern war namentlich ein Goldſchmid Wilhelm von Aria [15]).

Während von Amalrich die Lehre Joachims nicht aufgeſtellt wurde und auch ſeine Anhänger wenigſtens nicht nachweisbar aus den Schriften Joachims ſchöpften, findet dagegen bei den Brüdern des vollen Geiſtes, wie ich ſie zum Unterſchiede von den Brüdern des freien Geiſtes nennen möchte, bei den Fatricellen oder ketzeriſchen Begharden des Franciſcanerordens, bei den mit häretiſchen Secten

---

quod illi adiunxerunt, inter utrumque hoc est inter carnem et spiritum, usque in praesens tempus. Et ex hoc sequitur alius, in quo vivent secundum spiritum, et ab eo videlicet usque ad finem mundi.

[13]) Uebrigens liegt auch in der Lehre Amalrichs, wenngleich nicht mit beſtimmten Worten ausgeſprochen, ein (durch ſeinen Pantheismus freilich modificirtes) Hervorheben des Innerlichen und Geiſtigen gegen die veräuſſerlichte Kirche.

[14]) Vgl. *Rigordus*, de gestis Phil. Aug. bei *Du Chesne* V. *Guill. le Breton* bei *Guizot* XI. pag. 244. *Guill. de Nangis* ebendaſ. XIII. p. 104. Concil. Paris. bei *Martene*, Thesaur. nov. IV. f. 163. *Caesar. Heisterb.* bei *d'Argentré* I. f. 130. *Eymericus*, Direct. Inquis. ebendaſ. f. 131.

[15]) *Caesar. Heisterb.* a. a. O.: Pater sub quibusdam formis operatus est in veteri Testamento, scilicet legalibus; et Filius similiter sub quibusdam formis, ut in Sacramento Altaris et Baptismi et aliis. Sicut ceciderunt formae legales in primo Christi adventu, ita nunc cadent omnes formae, quibus Filius operatus est, et cessabunt Sacramenta; quia persona Spiritus S. clare manifestabit se, in quibus incarnabitur et principaliter per septem viros loquetur, quorum unus ipse Willelmus erat.

vereinigten Tertiariern dieſes Ordens, eine unbeſtrittene Verbindung mit dem Abt von Floris ſtatt.

Schon Petrus Johannes Olivi, der gleichſam das vermittelnde Glied zwiſchen dem Abte Joachim und der Secte des vollen Geiſtes bildete, ſpricht ſich (nach dem Auszug der Unterſuchungscommiſſarien) in ſeiner Poſtille ſo aus[16]): Wie es im erſten Zuſtande der Welt vor Chriſtus den Vätern oblag, die großen Werke des Herrn von Anfang der Welt an zu erzählen; wie es ferner im zweiten Zuſtande von Chriſto an bis zum dritten den Söhnen oblag, die Weisheit der myſtiſchen Dinge und die von Anfang an verborgenen Geheimniſſe aufzuſuchen: ſo bleibt im dritten Zuſtande nichts übrig, als Gott zu beſingen und zu preiſen, und ſeine großen Werke, ſeine vielfältige Weisheit und Güte zu loben, wie ſie in ſeinen Werken und den Reden der Schrift klar geoffenbart ſind. Wie ſich nämlich Gott der Vater in der erſten Zeit fürchterlich und angſt-erregend zeigte, ſodaß damals ſeine Furcht hervorleuchtete: ſo bewies ſich in der zweiten Zeit Gott der Sohn als Lehrer und Offenbarer, als das ausdrückliche Wort der Weisheit ſeines Vaters. In der dritten Zeit wird der heilige Geiſt ſich beweiſen als eine Flamme, ein Feuerofen der göttlichen Liebe, als ein Keller geiſtlicher Trunkenheit, als eine Apotheke göttlicher Gewürze und geiſtlicher Oele und Salben; wodurch nicht allein in einfacher Erkenntniß, ſondern in ſchmeckbarer und greifbarer Erfahrung alle Wahrheit des fleiſchgewordenen Wortes Gottes und die Macht Gottes des Vaters wird geſehen werden. (Joh. 16, 13—15.)

Die Lehre des Meiſters, des vir catholicus et sanctus pater non canonizatus, wie ihn die Brüder des vollen Geiſtes nannten[17]), ging auch vollſtändig in die Lehre der Letzteren über. Es ſind, ſo läßt ſich die Lehre dieſer Secte zuſammenfaſſen, drei Zeiten in der Kirche zu unterſcheiden: nämlich von Adam bis auf Chriſtus, welche Zeit dem

---

16) Vgl. Littera Magistrorum in theologia infrascriptorum, qui articulos infrascriptos de postilla fratris Petri Johannis Olivi quondam Ordinis Minorum facta super Apocalypsi extractos diligenter examinaverunt, et ipsos tam temerarios quam haereticos iudicaverunt: bei *Baluz.* Miscell. I. f. 213—267. Art. 13. und *d'Argentré* I. f. 233 sqq.

17) Wie hoch Petrus Johannes Olivi von ſeinen Anhängern gehalten wurde, dazu geben die Verhöre in dem von Limborch herausgegebenen Liber Sententiarum Inquisitionis Tholosanae zahlreiche Belege. Vgl. z. B. f. 325: et ipsum appellant sanctum patrem et magnum doctorem, et ipse ita credebat quod non fuisset maior doctor eo ab apostolis citra ... audivit dici seu legi inter beguinos ipsum fuisse et esse spiritualiter illum angelum, de quo scribitur in apocalypsi, quod facies eius erat sicut sol et habebat librum apertum in manu sua u. ſ. w. 301. 306. 308. 313. 319. 320. 326. 329. 385. 390. 392.

Vater zugehört, weil es die Zeit der Macht war; von Christus bis auf den Antichrist oder bis zur Verfolgung des evangelischen Lebens, welche Zeit dem Sohne eigen ist; die dritte bis zum Ende der Welt, welche die Zeit der Gnade sein wird und das Zeitalter des heiligen Geistes ist [18]). Bei der Ankunft Christi und mit ihm der ursprünglichen Kirche wurde die Synagoge der Juden verworfen, weil sie Christum kreuzigte; ebenso wird die gegenwärtige Kirche verworfen werden, weil sie das Leben des Herrn Jesu Christi in den evangelischen Männern verfolgt, und die dritte Kirche an ihre Stelle treten. Ueber diese neue Kirche wird eine Ausgießung des heiligen Geistes [19]) ebenso groß oder noch größer, als am Pfingstfest, und in so großem Maaße geschehen, daß man ihn gleichsam wird mit Händen greifen können, daß so große Heilige sein werden, als jemals gewesen sind, und daß von den Juden etliche werden getauft werden, die den Angesehensten aus den früheren Zeiten gleichkommen werden. Dann werden alle Völker zum Glauben an Christum bekehrt werden, und eine so große Liebe unter ihnen herrschen, daß sie Alles mit einander gemein haben; die welche den heiligen Geist empfangen haben, werden die Apostel an Tugend und Gnade übertreffen, weil sie einen größern Kampf werden zu bestehen haben, als es bei Diesen der Fall war, und ihre Verfolgung so schwer sein muß, daß ein einziger Esel Diejenigen wird tragen können, in welchen die Wahrheit bleiben wird.

Auch bei den Brüdern des freien Geistes finden wir die Ansicht von einer besondern Wirksamkeit des heiligen Geistes, der sie frei machen werde von den Satzungen der Kirche nicht allein, sondern auch von dem Joche des Gesetzes; denn ubi Spiritus Domini, ibi libertas [20]). — Noch näher der in dieser Abtheilung aufgestellten Ansicht steht die Fraction der Secte des freien Geistes, die unter dem Namen Homines intelligentiae [21]) im Anfange des funfzehnten Jahrhun-

---

[18]) *Limborch* a. a. O. f. 308: Item dixit se credidisse, quod tria tempora erant ecclesiae: scilicet ab Adam usque ad Christum, quod tempus appropriatur patri, quia fuit tempus potentiae. Secundum tempus incepit a Christo, et durabit usque ad antichristum vel usque ad persecutionem vitae evangelicae, quod tempus est appropriatum filio. Et tertium tempus erit usque ad finem mundi, quod erit tempus benignitatis, et est appropriatum spiritui sancto. 312. 323. 385.

[19]) *Limborch* a. a. O. f. 306: .. super quos aequaliter vel in maiori abundantia infunderetur spiritus sanctus, sicut super apostolos venit et descendit in die pentecostes, et in dictis viris spiritualibus Spiritus sanctus infunderetur sicut flamma ignis in fornace. 309. 319.

[20]) Vgl. z. B. die Bulle Clemens V. vom Jahr 1311, bei *Mosheim*, de Beghardis et Beguinabus Commentarius, Append. poster. p. 617 u. oft.

[21]) Errores Sectae Hominum intelligentiae, et processus factus contra

derts in Brüſſel unter einem gewiſſen Aegidius Cantor und einem Carmeliterbruder Wilhelm von Hildeniſſen auftrat. Der achtzehnte der von Wilhelm widerrufenen 21 Artikel lautet dahin: Die Zeit des alten Geſetzes ſei die Zeit des Vaters geweſen, die Zeit des neuen Geſetzes die des Sohnes, und jetzt ſei die Zeit des heiligen Geiſtes. Dieſe Zeit nannten ſie die Zeit des Elias, quo reconciliabuntur scripturae, ut quae prius tamquam vera habebantur, etiam et catholica doctrina, sicut catholicae veritates, quae consueverant praedicare de paupertate, continentia, obedientia. Das Gegentheil von dieſen Wahrheiten ſei nun in dieſer Zeit des heiligen Geiſtes zu predigen. Im einundzwanzigſten Artikel iſt ausdrücklich geſagt, daß der heilige Geiſt mehr als bisher das Verſtändniß der Menſchen erleuchten werde [22]). — Die Lehre dieſer Homines intelligentiae, ein Gemiſch von ſolchen Irrthümern, wie ſie den Brüdern des freien Geiſtes eigen waren, mit anderen theils rein evangeliſchen, theils myſtiſch-pantheiſtiſchen, wurde als eine falsa, erronea et haeretica, bonorum morum corruptiva, scandalosa et fidei catholicae subversiva, et cuiusdam novae sectae perniciosissimae introductiva erklärt.

Hierher gehören endlich noch die eigentlichen Apoſtoliker in Italien, oder, die von Gerhard Segarelli und Frà Dolcino geſtiftete Secte. Von des Erſteren Lehre fehlen uns genauere Berichte. Um ſo reichlicher wird uns über die Anſicht Dolcino's, die übrigens manichfach eine andere als die Segarelli's ſein mag, Nachricht gegeben. Von drei Zeitaltern, des Vaters und des Sohnes und des heiligen Geiſtes, iſt nicht blos, wie Neander [23]) meint, in franzöſiſchen Ketzerverzeichniſſen ſpäterer Zeit die Rede, ſondern auch in der Continuatio Chron. von Wilhelm von Nangis [24]). In den beiden wichtigſten Urkunden bei Muratori, der Historia Dulcini und dem Additamentum, iſt von

---

fratrem Willelmum de Hildenissem ordinis beatae Mariae de monte Carmeli per Petrum de Alliaco Episcopum Cameracensem anno Christi MCCCCXI, bei *Baluz.* Miscell. II. p. 277—297. Vgl. auch *d'Argentré* II. f. 201—209.

[22]) *Baluz.* II. p. 286: .. etiam in Apostolis, quia non habuerunt nisi corticem, et quod instabit tempus quo revelanda erit illa lex spiritus sancti et libertatis spiritualis, et tunc praesens lex cessabit.

[23]) V. 2. S. 829.

[24]) *d'Argentré* I. f. 272: Illius enim haeresis inter caetera hunc continere dicebatur errorem, quod sicut tempore Legis naturae vel Mosaicae regnabat Pater per potentiam et iustitiam, quae Judaeis praeparatur, et Filius per sapientiam a tempore adventus Christi usque ad adventum Spiritus Dei die Pentecostes; ita ab adventu Spiritus Sancti usque ad finem mundi, regnat ipse Spiritus S., qui amor est, per clementiam. Itaque

einem vierfachen Zustand der Kirche die Rede[25]). In dem letzten oder vierten Abschnitt wird eine Gnadenausgießung des heiligen Geistes in ebendem Maaße stattfinden, wie ihn die Apostel in der ursprünglichen Kirche empfingen[26]). Auch in den Bekenntnissen eines Apostolikers, die uns von Limborch in seinem bereits angeführten Liber Sententiarum aufbehalten worden sind, ist wenigstens von einer doppelten Kirche, einer fleischlichen und einer geistlichen, die Rede[27]).

Nach der Darstellung der Lehre Dolcino's, wie sie von Krone in seiner Schrift „Frà Dolcino und die Patarener" [Leipz. 1844. S. 35 f.] zum Theil aus andern Urkunden mitgetheilt ist, würde sich dieselbe mehr den Ansichten der Secte des freien Geistes nähern. Doch glaubt auch er annehmen zu müssen[28]): daß Dolcino mittels Tradition aus der Seherkunde des berühmten calabresischen Abtes Joachim den Anstoß zu seinen Weissagungen, wie er sie in seinen Briefen ausspricht, erhalten habe[29]).

3. Diejenigen, bei welchen ein Einswerden mit dem heiligen Geiste, entweder in mystisch-speculativer, oder in mystisch-schwärmerischer Weise, erstrebt wurde.

Der ersten Classe ist vor Allen Meister Eckart in Köln beizuzählen; welcher durch die pantheistische Grundlage seines Systems[30])

---

prima lex fuit lex religionis et iustitiae; secunda sapientiae; tertia, quae nunc est, amoris, clementiae, caritatis.

[25]) Addit. bei *Muratori* (Script. Rer. Ital. IX.) f. 458: Item Dulcinus dogmatizavit, quod Ecclesia habet et habuit quatuor status. Primus fuit bonus et humilis, pauper et persecutioni subiectus, et iste fuit tempore Christi et Apostolorum. Secundus fuit bonus status, honorabilis et dives, et iste fuit tempore beati Silvestri. Tertius fuit et est modo dives, avarus, fornicarius, honorabilis et superbus, et ille status duravit et durat modo. Quartus est sicut primus, et iste incepit a Gerardo Seguerelli de Parma ...

[26]) Addit. f. 458: Item, quod ipse Dulcinus et sui sequaces solum, et nullus alius habebat Spiritum Sanctum, non ad robur, et ideo tunc occulte et de nocte et cum timore praedicabunt; sed in anno praedicto ... erant recepturi tantam abundantiam Spiritus Sancti ad robur, quantam receperunt primi Apostoli Christi in die Pentecostes u. s. w. Histor. Dulcini f. 436.

[27]) a. a. O. f. 360.

[28]) a. a. O. S. 32. Ueber das Verhältniß beider Berichte Näheres im zweiten Theile meiner „Geschichte der Ketzer des Mittelalters".

[29]) Hierher ist auch Niklas von Buldesdorf, welcher 1446 in Basel den Feuertod litt, zu rechnen. Vgl. Fueßlin II. S. 63—66.

[30]) Dies wurde zwar neuerdings von Martensen (Meister Eckart, Hamburg 1842) in Abrede gestellt; aber wol mit Unrecht. Auch in dieser Beziehung erlaube ich mir, auf den zweiten, demnächst erscheinenden Band meiner „Geschichte der Ketzer" zu verweisen.

darauf nothwendig geführt wurde, zu behaupten[31]): daß der Geiſt, die Vernünftigkeit, das Gemüth, der ungeſchaffene Funken der Seele, das Licht, das unaufhörlich in ihr leuchte, allen Kreaturen widerſage, und nichts wolle denn blos Gott. Ihr genügt weder an Vater, noch an Sohn, noch an heiligem Geiſt, noch an den dreien Perſonen; ſie bricht durch in die Wurzeln, da der Sohn ausquillet und der heilige Geiſt aufblühet[32]).

In der zweiten Claſſe treten zwei vereinzelte Erſcheinungen auf: die aus Böhmen gekommene Guilielmina in Mailand, welche behauptete, der heilige Geiſt ſei in ihr, in sexu femineo, incarnirt[33]); und ein gewiſſer Nicolaus von Calabrien um 1356[34]).

Indem auf dieſe Weiſe die bedeutendſten häretiſchen Erſcheinungen unſeren Blicken vorgeführt worden ſind, ergibt ſich wol unwiderſprechlich: welche wichtige Stelle bei ihnen allen das Dogma vom heiligen Geiſt einnimmt; und wie dies nicht nur auf der einen Seite mit ihrem ganzen Syſtem im engſten Zuſammenhange ſteht, ſondern wie auch das Weſen ihrer Häreſie auf der andern Seite nur durch gehörige Berückſichtigung dieſes Zuſammenhangs ſeine rechte Erklärung findet.

---

[31]) Vgl. Schmidt, Meiſter Eckart, in Studien und Kritiken 1839. S. 706. 709. 710. Martenſen S. 25. 26.

[32]) Zu ähnlichen Behauptungen ſahen ſich auch im Grunde die kirchlichen Myſtiker geführt. Vgl. z. B. Schmidt (Der Myſtiker Heinrich Suſo) in den Studien und Kritiken 1843. S. 875. Derſelbe (Johannes Tauler, Hamburg 1841) S. 100. 108. Ullmann, Reformatoren vor der Reformation II. S. 41. 44. 45. 48. 49.

[33]) *d'Argentré* I. f. 293. 274. Geſchichte der Ketzer im Mittelalter I. S. 401.

[34]) *d'Argentré* I. f. 376: .. Tertius error: quod Spiritus Sanctus debebat futuris temporibus incarnari. Et tunc ipse Grandisalvus [Hispanus] totum mundum converteret.

XIV.

Luthers Hausrechnung, nebst zwei Briefen.

Aus dem dresdener Staats-Archiv mitgetheilt
von
Lic. theol. Johann Karl Seidemann,
Pfarrer in Eschdorf bei Dresden.

A. Die Hausrechnung Luthers.

Das Original, aus welchem Nachstehendes hier zum ersten Mal vollständig erscheint und urkundlich treu vorgelegt wird, befindet sich im geheimen Staats-Archiv zu Dresden, „Locat" Nr. 8323. Dieses Einnahme- und Ausgabe-Verzeichniß ist von Luther eigenhändig geschrieben; im Jahre 1542, als er sein Testament machte. [Letzteres bei de Wette, Luthers Briefe V. 422—5.]. Die Blätter der Handschrift sind länglich und sehr schmal; der Papierbogen scheint mehrfach gebrochen zu sein, und ist in alten beschriebenen Pergamentstreifen eingeheftet. Luther hat auf den einzelnen Seiten Manches noch beigeschrieben oder zwischen-eingelegt: wie, Rechnungs-Bemerkungen, Verse, einzelne Worte; allerdings öfters etwas unleserlich. Bei Manchem, was vorkommt, möchten die Beziehungen jetzt schwer noch erklärbar oder nachweisbar sein; in den Noten sind einige der mir möglichen Erklärungen beigegeben. Gewiß aber ist, daß wir kein bloßes Fragment vor uns haben.

Renenses

.1. fl	facit	.1. quint. 10. dl .1. heller
4 fl		.1. lot 3 gl. 6. dl.
12: ½ fl		.3. lot
.25.		6. .loth.
.50.		.12. .lot
.250.		.66. lot.

Renenses
141 fl .14. gl
faciunt libram
Hüngarici
.128. fl sunt libra*)

Die Leute sind grob
Die Welt ist vndanckbar

*) Dieses steht am Rande hinzugeschrieben.

Darumb ſollen nach meinem tod, Mein kethe oder meine kinder Dem Rat vnd ſtad (wo ein Pharao auff keme der von Joſeph nichts wiſſen wollte) furhalten

Erſtlich, das ſie von mir haben ein groſſen raüm auff der gaſſen fur meiner thur, Der des kloſters geweſt iſt, ſo weit [als der garten her aus pricht bey dem prawhaus, vnd wol] *) als des Rymers Heuſlin an dem thor heraus reicht vnd herauff bis zu Ende Braunens**) haus

Zum Andern das ſie den gantzen raüm dieſes Hauſes nach meinem tode Vnd braünen Hauſes zuuor vnter das Bürgerrecht kriegt haben Welchs alles vorhin gantz frey geweſt iſt

Zum dritten, das ich nu bey dreiſſig iaren prediger geweſt nichts von yhnen genomen zu lohn vnd wenig geſchenckt, als ettlich tauſent zigel oder kalck Vnd alſo von dem meinen yhnen gedienet offt ynn der peſtilentz bey yhn blieben

Darumb ſie ſich hüten mugen fur Vndanckbarkeit, Oder ſie werden wenig gluck haben

Meine Hand

Ob nach meinem tode gefragt wurde Wo des kloſters hausgerete hin komen ſey. Sol man alſo Antworten

Erſtlich

Das zinenen gefeſſe vnd kuchen gerete mit anderm hausrat haben mir die Viſitatores geſchenckt. Aber es iſt ym Anfang des Euangelij alſo zu wuſtet das ich fur das vbrige mir geſchenkt nicht hette .xx. fl geben wollen Wolts auch dafur wol beſſer gezeugt haben Iſt auch bis aüff dieſen tag, nicht auff gehoret, wegzuſchleiffen kannen. Schuſſeln. bratſpies, groppen vnd was yderman hat ergrappen konnen, das Meine mit zu

Dofür mir ierlich abgebrochen vnd ynn den gemeinen kaſten geſchlagen ſind ix alt fl vnd was mehr einem prediger geburt. Hab alſo bis daher wol bey 15 iaren vmb Gottes willen vnd vmbſonſt gedienet der kirchen Stad vnd vniuerſitet, mit predigen, leſen, ſchreiben, ꝛc Das mein auch wol zu geſetzt, Mir laſſen genugen, das mir m. g^{tl} herr auch vmbſonſt aus gnaden, Ja vmb Gottes willen hat gegeben Denn S k f g

---

*) Dieſe Worte ſind in litura.

**) Ueber dieſen Pfarrer Braun vgl.: de Wette III. 77. 95. 299. 424. 432. V, 422. Richters Genealogia Lutherorum pag. 407 sqq. Scrapeum I, 48. No. 9. Lingke's Reiſegeſchichte Luthers S. 160. — *Hoffmanni* Oſchatz I, 566. (?) — *Hoffmanni* Katharina von Bora p. 114. 115. *Seckend.* III, 651.

nicht ist Schuldig gewest der kirchen vnd stad einen solchen kost auff yhren prediger zu wenden

Das mus ich also rhumen vmb boser vndanckbar leute willen. Denn wie man mir dancken wird nach meinem tode, sehe ich bey meinem leben wol Da ettlichen leid ist, das sie nicht haben, das mir Gott gegeben, vnd sie nichts dazu gegeben haben. Damit man solchen bosen vndanckbarn leuten das maul stopffe vnd sie schamrot machen konne Sonst haben mir das mehrer teil bürger vnd vnd [bis] der vniuersitet alle thugent vnd ehre erzeigent, Des ich yhn hertzlich dancke vnd Gott sie wol belohnen wird

Züm andern

Der kirchen schmück vnd gerete, wie wol auch viel vnd das beste daüon komen war. Hab ich zuletzt die besten Caseln so fur handen gewest, verkaufft, nicht viel vber funffzig gulden dafur kriegt. Damit ich die Nonnen vnd Munche (Diebe vnd Schelcke mit vnter) gekleidet, gespeiset, vnd versorget, mit solchem grossen nutz. das ich das meine vnd 100 fl so mir M g h Hertzog Hans zur haushaltung schenkt. gar weidlich habe zu gesetzt,

Darumb sol man hierin niemand nichts zu oder nach rechnen. Sonderlich meiner kethen nicht. Sie hat nichts dauon, denn den grossesten Schaden Was sie aber itzt hat. das hat sie selbs gezeuget neben mir, Wird daruber yemand einen zanck gegen sie fur nemen, der wirds nicht thun, als ein from man Sondern als ein Heintz von Wolffenbuttel Vnd Gott wird wol yhn zu finden wissen Amen

Meine hand

Anno .. *)

Der Rat hat mir ettlich mal stein vnd kalck gelihen

Als ich nu offt vmb rechnung gebeten vnd zu bezalen erbotten haben sie es ymer sagen lassen Es durffe keiner rechnung bis das der Burgermeister Herr krappe vnd der Stad Schreiber Vrban mir mundlich angezeigt. Es sollt alles schlecht sein. So hab ich auch dazu mal vnd wil hie mit freundlich gedanck haben

Wo sie es aber mit der zeit vergessen vnd bezalung fordern wurden So mus Mein kethe oder kinder herhalten vnd meinen Danck wider zü sich nemen Hec autem 1542 Post et alia mutuo dedit

Anno 1536.

Halff ich Greger Tyschen sein Heüslin keüffen vmb hundert gülden

---

*) von Luther expungirt.

Die erste angifft gab ich fur yhn, Nemlich 40 fl der selbigen xx von meinem solde vnd xx von Moritz*) geborget, Die ich yhm desselben iars widergab

Mit den andern xx weiset ich greger Tyscher an den gemeinen kasten dem ich xx fl schuldig war vnd damit bezalet habe, Die andern xx solt er mir abarbeiten

Folgende fl hernach hat Moritz fur mich dargestreckt, Nemlich

xx fl anno 1538
x fl anno 1539
x fl anno 1540
x fl anno 1541
x fl anno 1542 ich selbs

---

50. Die haben sie mir geschenckt. Moritz cum sotijs

Gebawet ym hause

130. Braw haūs,
Braw gerete

20 Stall — pferde / kue / Sew

5 Thorbuden

Badstublin mit Wanne / Stande doneben / fesslin

130 Der grosse keller. sampt dem schaden**)

50 Der Newe keller vnd brechelohn

100 Die ober stube vnd kamer

40 Die vnter stube

20 Die Treppe zwey mal

5 Mühm lehn***) stüblin mit kamern Schorsten

5 Craffts Stüblin

5 Johannes Stublin

5 Platon†) Stublin

400 Garten am Hause vnd brun

vnd

---

*) ebenso unbekannt, wie der vor- und nachgenannte Greger Tyscher.

**) *Διὰ σημείου* steht: schadl; aber deutlich.

***) Hofmann (Katharina von Bora, S. 85.) vermuthet unter dieser Frau wol irrig Katharinens Mutterschwester oder Schwester. Ich halte dieselbe für Luthers Kinderwärterin (oder Amme?) und allenfalls Aufseherin im Hauswesen.

†) so der ganz deutlich geschriebene Name; aber, wessen?

100 Gedielet breter
10 Der wein keller
130 Das Dach
400 Das new haus
250 Braunen haus geflickt 70 fl
kaufft vnd Greger

leicht gerechent

17. 44.

Gekaüfft
Garte Claus Bildenhawers
900 fl mit haus vnd allem ge
bew, brun, zaün, ſaffran*)
vnd ander vnkoſt
20. fl Wolffs garten
90. fl Hufe
100 fl pferd geſchirr Viehe
100 fl Linwat flachs
[300 Sind noch zu bezalen
an Braunen haus**)]

Nota
Wunderliche rechnung gehalten zwiſchen Doc Martin vnd kethen z

Anno 1535
1536

Das waren zwey halbe iar
90 fl beiden pfarrher zu Rokit vnd Dobrun fur getreide da ſie
weg zogen
90 fl fur die hufen
20 fl fur Linwat
30 fl fur ſchwein
28 Mumelehne gen Bernaw
29 fl C kockeritz fur ochſen
10 fl Valt Mollerſtet bezalet
10 fl geleidsman bezalet
8 taler M philip bezalet
40 fl fur Greger tiſſcher
26 Vniuerſitet bezalet
389. fl

*) ſo, deutlich geſchrieben; aber, wie zum Uebrigen gehörend?
**) ausgeſtrichen von Luther.

Rat. Wo kompt dis geld
her. Solt das nicht ſtincken
vnd ſchuld machen?
praeter alia victualia

Jn hoc mundo Solus Maritus eſt Vir & Heros.
Sola Vxor eſt Mulier & Herois.
Caeteri & Caeterae sunt peppen*), tantum ſuos ventres alendo.
Et vt casus aliquando fert, furentes, potius quam heroibus ſimiles

Jgitur
Maritus Audiat et Audeat iſtud pſal: 26
Expecta dominum. viriliter
age. Confortetur Cor tuum & ſuſtine dominum

Nam Oeconomia Eſt Altrix politiae & Eccleſiae, Cato dicit Agricolas eſſe fortiſſimos viros

Es gehort gar viel ynn ein haus
Wiltu es aber rechen aus
So mus noch viel mehr gehn heraus
Des nim ein Exempel mein haus**)

Gib geld

Fur
- korn
- gerſten, hopffen
- hauer
- hew
- Weitzen
- Mehl
- Wein
- bier
- Erbeis
- hanff, Flachs,
- grutz
- graupen
- Reis
- hirſen
- zücker
- Würtz
- ſaffran
- Obs

Fur
- kraut
- kol
- Moren
- ruben
- Zippel
- Mon
- peterſilien
- karbey
- kumel
- Ochſen
- Schwein
- genſe
- huner
- Endten
- Vogel
- tauben
- Eyer
- butter

Fur
- Saltz
- holtz
- kolen
- Stra
- fiſch durr
- fiſch grun
- Fleiſch ynn Schernn***)
- Brod
- Semel
- Nagel
- hacken
- Eiſenkram
- Honig
- Talck
- garn
- wachs
- öle

*) Sollen es pultiphagi, „Breigemüther", ſein? oder πέπονες? Iliad. II, 235. Die Lesart ſelbſt iſt unzweifelhaft.

**) Dieſer hier wiederholte Vers war ſchon am Rande der erſten Seite ſehr ſchwer zu leſen.

***) Krebſe.

Gib geld

Fleischer zu Schlachten	Topffer	Bettlern
Schuster	Muller	Dieben
Schneider	Tisscher	Breüten Hochzeit
kursner	Linweber	geuatter,
Buttiger	gurtler	Geschenck
Schmid grob	Beütler	Gastung
Schmid klein	Apoteker	Buchfurern
Balbirer	Artzt	Buchbindern
Bader	preceptor	Jarmarck
Glaser	Maurern	S Niclas
Messerschmid	Zimerleuten	knechten
Seyler	Taglonern	Megden
Riemer	Zigel	Jungfern
Satler	kalck	Knaben
Tuchmacher	Dachzigel	Hirten
Gewandschneider	Bawholtz	Sewschneider
Tuchscherer	Latten	
Brawer	Bret	

Gib geld

Linwat	Becken	gabbeln
Bette	kessel	grabscheit
feddern	pfannen	Fass lere
zinen kannen	schauffeln	Haus fesser gelten
Schussel	Schupen	Eymer
Teller	Mulden	Brawgerete
Leuchter	Nadbarn	Geschirr wagen

Grobe stuck

Hochzeit machen { Son / Tochter / freundin

seyden cum suis

Kremer { Sammet / Wurtz

*) Ich armer man so halt ich haus
Wo ich mein geld sol geben aus

*) Diese Verse sind von Luther in die leeren Zwischenräume hineingeschrieben. Es erhellt, daß ihr Inhalt zum Theil ernstlich, zum Theil scherzhaft gemeint ist.

Da durfft ichs wol an ſieben ort
Vnd feylet mir allweg hie vnd dort

Thu wie dein Vater hat gethan
Wo der wolt einen pfennig han
Da fand er drey ym beütel bar
Damit bezalet er alles gar
kein heller wolt er ſchuldig ſein
So hielt er haüs vnd lebet fein

Thu wie dein Vater hat gethan
Wo der ſolt einen pfennig han
Da Muſt er borgen drey dazu
Bleib ymer ſchuldig Rock vnd ſchu
Das heiſt denn haüsgehalten auch
Das ym haüſe bleibt kein feur noch raüch

Zum beſten tünget der miſt das feld
Der von des Herren fuſſen felt
Das pferd wol fein gefuttert wird
Wo yhm ſein herr die augen gibt
Der frawen augen kochen wol
Wol mehr denn magd knecht feur vnd koln*)

B. Ein Brief von Luther, a. d. J. 1530.

[Zwar bereits bei de Wette, IV. S. 69 f. Aber nachfolgender Abdruck iſt aus Luthers Originalhandſchrift im geheimen Archiv in Dresden].

Venerabili Viro Domino Nicolao Hausmanno Epiſcopo Cygneae Eccleſiae fideli & ſynceriſſ

Gratiam & pacem in Chriſto Referet tibi melius omnia Vir optime noſter hic februarius ſeu Hornung, quae & Auguſtae & hic apud me aguntur, quam ego perſcribere valeam, Scripsit tamen poſt eius**) huc adüentum ad me,***) D Jonas Confeſſionem noſtram (quam Philippus noſter parauit.) eſſe recitatam a Doctore Chriſtanno. Cancellario principis noſtri coram Caesare & totius imperij principibus & Epiſcopis publice, tantum excluſa turba vulgi, in ipſo palatio Caeſaris, Subſcripſerunt autem Confeſſioni primo princeps Elector

---

*) Ich habe dem Ganzen nichts beizufügen als das Wort von Cicero: Ego certe singulos eius versus singula eius testimonia puto.

**) das hier geſchrieben geweſene aduen iſt ausgeſtrichen.

***) aliquo ſtand geſchrieben, iſt dann geſtrichen, und D Jonas am Rande geſetzt.

Saxoniae, deinde, Marchio Georgius Brandenburgenſis, Johan Fridrich Junior princeps Et landgrauius Haſſiae, Erneſtus & Franciſcus duces Luneburgenſes Princeps Wolffg ab Anhalt Ciuitas Nurmbergenſis & Reutlingenſis Jam deliberant de reſponſo Ceſariani Multi Epiſcopi ad pacem ſunt inclinati & Sophiſtas Fabrum et Echium contemnunt fertur vnus Epiſcopus dixiſſe *in colloquijs priuatis**) Haec eſt pura veritas, non poſſumus negare Moguntinus valde predicatur pacis ſtudioſus. Jdem dux Henricus Brunſuicenſis, qui philippum familiariter inuitauit ad Conuiuium, teſtatus, ſe non posse quidem negare articulos de vtraque ſpecie Sacerdotum coniugio, et indifferentia ciborum Nihil mitius eſſe praedicant noſtri ipſo Caesare, in totis Comicijs Sic habent initia, Caeſar noſtrum principem, non ſolum clementer ſed prope reuerenter tractat ſic ſcribit philippus Mirum eſt quam omnes ardeant amore & fauore Caeſaris, forte ſi deus uelit, vt primus Caeſar fuit peſſimus, ita hic vltimus erit optimus, Oremus tantum Sentitur enim vis orationis manifeſte, Haec Cordato Communicabis & omnibus fratribus, Quia vera ſunt Credo te interim literas meas ad te & fratrem tuum accepiſſe**) Dominus tecum. Amen, Saluta omnes nostros, Ex Eremo. 6. Julij

1530

T Martinus LutheR

C. Ein Brief Luthers, v. J. 1539.

[Bei de Wette, V. S. 197, nur ein Schreiben ähnlichen Inhaltes, an dieſelbe Herzogin Katharina von Sachſen, Herzog Heinrichs Gemahlin. Zuerſt herausgegeben iſt nachfolgender Brief Luthers von Hering; in ſ. „Geſchichte der im J. 1539 im Markgrafthum Meißen ꝛc. erfolgten Einführung der Reformation", S. 75—77. Aber ohne die Ueberſchrift, ſowie ohne die Anzeige, daß Ueberſchrift und Unterſchrift nebſt Verſiegelung von Luther perſönlich herrührt, daß der Brief ſelbſt aber durch ſeinen Schreiber geſchrieben iſt. Das im Hering'ſchen Abdruck Mangel- oder Fehlerhafte, und überhaupt vom Original Abweichende, ſoll unten mit geſperrter Schrift gedruckt folgen].

1539, den 25 Juli

Dem Dürchleüchtigen hochgebornen furſten vnd herrn herrn Heinrich Hertzogen zu Sachſen Landgrauen ynn Duringenn vnd Marggrauen zu Meiſſen meinem gnedigen herrenn

*) dieſe drei Wörter ſtehen an der Seite.

**) zwiſcheneingeſetzt, und wie es ſcheint ſo, daß etwas weggeſtrichen iſt.

Gottes gnad Durch vnnſern Herrn Jeſum Chriſtum zuuor, Durchleuchter Hochgeborner gnediger furſt vnd herr, Wiewol ich nicht zweiffel, E. F. G. ſind ſelb zum hohiſten geneigt, zuu gottes lob Die kirchenn nach notturfft zu beſtellen vnnd zuuerſorgen, Wie ſolches gott den Potentatenn vnd Regenten furnemlich beuohlen, ſo kann ich doch wol abnemen Das ſolch gros werck viel verhinderung haben wurt, derhalben ich vervrſacht, E. f. g. trewer vnd Chriſtlicher meinung mit Dieſer vnnterthenigen ſchrifft zu erſuchen, vnd zu bitten Das E. f. g. die angefangen viſitatio gnediglich wolle in allen puncten laut der Inſtruction fort gehenn vnnd volnziehen laſſenn, Welche denn wie ich bericht binn, mit guter mas vnnd etwas gelinder geſtellet, denn die Inſtructio Der viſitation, die vor dieſer zeit in .m. g. h des Churfurſten, ꝛc, kirchenn, geſchehenn, Vnnd wollenn E F. G. hierin als ein loblicher Chriſtlicher furſt betrachtenn, wie hoch vnd mercklich am anfang Dieſer kirchenn beſtellung, gelegen, Daruff itzt meniglich ein gros vffſehenn hat, vnnd wirt der lanndtſchafft vnd allen frommen ein groſſer troſt ſein, ſo ſie mercken werden Das man gute beſtendige ordnung furnimet, vnnd wirt ſolcher Ernſt, den widderſachern yhren trotz kleiner machen

So fordert Die ſach an Jr ſelb, Das man die kirchen jetzund im anfang, vleiſſig beſtellen muß, Denn ich weiß, Das viel pfarren ledig ſtehen, viel mit vntuchtigenn perſonen beladen ſindt, viel auch an einkomen mangel haben, Solten nu die viſitatores nicht Der Inſtruction volg thun, in Dieſen gemeinen vnd notigen puncten, ſo würde volgen das viel pfarrenn gantz nicht beſtellet wurden, Das auch vngleicheit der lahr aus mangel tuchtiger perſonen furfallen, Daraus bey dem armen volck viel verwirrung, vnd bej den widerſachern ein frolockenn komen wurde, Vnnd Das ettlich meinen es ſej gnug das man Jm anfang allein Die mißbreuch abſchaffe, vnnd ſey nicht not weiter zu erkunden, wilche perſonen da ſind, vnd wie ſie zuuverſorgen, Das iſt viel anders, Denn Jm anfang iſt zum hohiſten vonnoten, ſouiel moglich, mit groſſem ernnſt zu arbeiten, Das man tuchtige perſonen habe, guten grund der lahr zuulegen, vnd rechten glauben vnnd eintrechtigkeit zuu pflanntzen,

So kann auch kein beſtendig ordnung gemacht werden, ſo die perſonen nicht verſorgung haben,

Dieweil denn E. f. g. wiſſen Das Dieſes der hohiſt gottes Dinſt iſt, der ſonderlich den Furſten vnnd potentaten beuolhen, Das Euangelium furdern vnd die kirchen beſtellen, ſo wollenn E. f. g. Die Viſitatores der Inſtructio laſſen nach komen, vnnd gnediglich drob halden, Es kann ſich auch mit billikeith nieman beſchweren, ſo von andern

ſtifftungen den pfarrhern hilff oder zuulag verordnet wirt, Denn alle gotliche vnd menſchliche recht lehren vnd beuelhen, Das man Dauon furnemlich den Pfarren vnd Schulenn hilff thun ſoll, Wie Paulus ſpricht Qui ſeruit altari uiuat de altari, vnd iſt Die arme kirch nicht ſchuldig Ire vervolger in ſtifften vnnd cloſternn zu ernehren,

Vnnſer herr Chriſtus verheiſſet reiche belohnung allen den Jhenigen, ſo den Dienern Chriſtlicher lahr hulff vnnd furderung ertzeigen, da er ſpricht Wer einen trunck waſſer gibet, dem geringſten vmb der lahr willen, Der wirt warlich darumb belohnung empfhahen, So wiſſen E. f. g. wie Ezechias mit herrlichem ſieg geziret iſt, Der zu ſeinen zeiten, rechte lahr widderumb vffrichte, vnd den leuiten vnterhaltung ſchaffet, das ſie der lhar wartenn kunten, wie der text ſpricht, 2 Paralip: 31. Vt *possent vacare* legi dominj. Alſo iſt nicht Zweiffel got wirt E. f. g. erhalden, ſchutzenn vnnd gnediglich ſegen, vnnd werden Jn darumb fur E. f. g. alle frome chriſten bittenn vnnd anruffen, vnnd Dieweil gott ſolch gebet beuolhen ſo iſt es one Zweiffel krefftig vnnd wirt erhöret, Darum bit ich auch vnſer herr Chriſtus wolle E. f. g. ann leib vnnd ſeel ſtercken vnd bewaren, Datl Witteberg am tag Jacobj 1539

E f g

Vntertheniger
Martinus Luther

D. Anhang: Eine Unterſuchung wegen reiner Lehre, in Kurſachſen im Jahre 1574.*).

Ein Schreiben des Kurfürſten Auguſt an die Räthe: Hanſen von Bernſtein, Tam von Sibottendorf, D. Laurentius Lindemann und D. David Pfeuffer: Rete vnd lyeben gethrauen, Jch habe vor meyne perſchon auch nach gefyſt, was vor teologenn vordechttigk czu Wittenberck vnd leypczick auch vnder den ſtypendiaten vnd auff dem lande ſeyn Mochtten, dyſelbygen ſeynt mir Namhafftigk czugeſchickt worden Wye aus dem

*) Aus einem ziemlich unbekannt gewordenen Buche, „Religionshendel" 1574 ff. [In den dresdener Sammlungen findet ſich unt. and. noch auch ein Verzeichniß der fixirten jährlichen Einkünfte der Geiſtlichen und Schullehrer in Herzog Heinrichs Landen; welches von Hering nicht mit bekannt gemacht worden iſt. Auſſerdem: Verzeichniſſe der ſächſiſchen Geiſtlichen in den einzelnen Parochieen, welche die Concordienformel eigenhändig unterſchrieben haben.]

beyligenden verzeychnus czuſehen, Iſt derhalben meyn genedyges begeren Ir wollett ſye auch anher erfordern, vnd ſye dye dorzou verordente Landrette vnd Teologen vorhoren laſſen den es wyrtt Innen eyn ſchlettes lob geben

Auguſtus Churfurſt

Vnd nemlich

Magiſter Wolfgangus Krel zu Wittenbergk

Alle des Churfürſten zu Sachſen vnſers gſtl. herrn Stipendiaten zu Leipzigk vnd Wittenbergk

Doctor Freihuber zu Leipzigk

Magiſter Johannes Sommer
Michel Ruſtler
M. Benedictus Talman
M. Paul Frantz
} zu Wittenbergk

M. Johannes kundt pfarherr zu Dittersbach des herrn Kanzlers

Oswaldus Gottwaldt pfarherr zu Schönfeldt Doctor Crackens

David Fleiſchmann pfarherr zu Plawen bei Dreſſen iſt des Herrn Peuceri famulus geweſen.

M. Gregorius Wecelius pfarher zu Sibelen bey freibergk, hat neulich herr Chriſtiani Mume gefreit

Obligatio Mag. Johannis Kundii
Paſtoris Dittersbach. 15 Junii. 1574.

Nachdem fur den durchlauchtigſten, hochgebornen furſten vnd herrn, herrn Auguſtum Hertzogen zu Sachſen, vnd Churfurſten ꝛc Burggraffen zu Magdeburg ꝛc meinen gnedigſten herren von mir M. Johanne Kundio pfarhern zu Dietersbach durch das gemeine geruchtt klagen kommen vnd anbrachtt worden Als ſolte ich von dem heiligen abendmahl des herren vnrichtige opinionen gefaſſett vnd derſelben wegen mitt etlichen benachbarten pfarhern allerley diſputirtt, Auch in offentlicher predigtt fur meinem kirchvölcklein geſagt vnd gepredigtt haben, ich konte nichtt glauben, das der herre chriſtus werde von himmell kommen vnd mir ſein leib vnd blut reichen, vnd dan ſeine Churfurſtliche Gnade mir ſolchs alles durch ire gegen Torgaw verordnete Landrhäte vnd theologen furgehalten vnd mich derwegen gnedigſt zu rede ſetzen laßen, Mir auch wie andern hierzu erforderten verdechtigen perſonen, etliche interrogatoria vnd artickell von dem abendmhall des herrn in Ihr Churfl. Gnaden nhamen furgelegtt worden, welche ich mitt hochſtem vleyß durchleſen vnd bewogen, vnd aber ich nach ernſtlicher prüfung meines gewißens erkennen vnd bekennen müßen, das ich von dem nachttmahll des herren allerley zweyffell gehabtt, vnd demnach das gemeine gerucht von mir nichtt gar ohne grund geweſen vnd ausgebrochen, Doch der wortt, ſo

mir der offentlichen predigtt halben schuldt gegeben vnd zugemeßen werden, mich gar nichtt weys zu erinnern, in gutter hoffnung, es werden mir meine Zuhörer deßen ein ander Zeugnis geben, Als erkenne vnd rhume ich gleichwholl fur eine sondere große vnd gantz gnedige wolthat, das hochgedachter mein gnedigster herr der Churfurst zu Sachsen ꝛc. mich solches meines zweyffels halben gnedigst hatt zu rede setzen erinnern vnd vnterrichten laßen Bekenne auch mit danckwaren hertzen das mir in den furgelegten artickeln der herrn theologen, vnd Ihren vff mein bitt gethanen vnterrichtt, aller derselben mein zweyffell gentzlich benommen, vnd ich in denselben nichts befunden habe das ich mitt billigkeit oder grund hette anfechten konnen Derhalben ich denselben mir furgelegten artickeln mit waren, rechtschaffenen hertzen one einige furchtt oder leichttfertigkeytt vnterschrieben, vnd will mitt kegenwertiger meiner handschrifft mich obligirt vnd verpflichtet haben, das ich die lehre vom Abendmhall des herrn, wie sie nun vber 50 iharen in diesen landen gepredigtt vnd in herren Lutheri schrifften, auch in denen artickeln die mir furgelegtt worden, kurtz, richtig vnd rund verfaßet ist, die zeytt meines lebens mitt treuen vleyß will studiren, lehren, bekennen vnd fortpflanzen helffen, meine zuhorer dauon, so viel mir muglich grundtlich vnd einfeltigen vnterweysen, vnd dabey als der rechten vnd ewigen warheytt gottliches wortt bestendiglich zuuerharren ermanen Auch alles das thun, das mir hochgedachtes meines gnedigsten herren Räthe in gethaner meiner subscription auffgelegt vnd bevholen Vnd dis alles bey dem wortt der warheytt vnd bey verlust meines dinstes vnd ernster straffe hochgedachts meines gnedigsten herrn des Churfursten zu Sachsen, do ichs anders hielte, Des zu mherer versicherung habe ich in mangell meines gewönlichen pettschaffts, diese meine obligation mitt eigener handt bekrefftigett vnd williglich von mir gegeben. Datum zu Torgaw den 15 Junij Anno 1574.

[Uebrigens erging die Untersuchung zu Torgau, ausser Kund, noch über 110 Andere].

Reuocation M. Johannis Kundii, Pf. zu Dittersbach, die er nach gehaltener predigt offentlich zu thuen zugesagt.

Lieben freundt, Nachdem vnser gnedigster herr, der Churfurst zu Sachssen ꝛc. berichtet, das ich Am nehst vergangenen grunen Donnerstag in diser kirchen fur euch sal gepredigt haben, wie ich nicht glauben könte, das der herr Christus vonn himmel kommen, vnd mir sein Leib vnd Blut reichen, das ich denselbigen mit meinem munde essen vnd trinken solte, Mir auch solchs von seiner Churfl Gnaden Land Rheten vndt Theologen zu Torgaw Jtzt vorsamlet, ernstlich furgehalten, vndt zur rede gesetzt Ob ich nun diffals mich nicht eigentlich zu besinnen gewust,

wie vngefehrlich meine worthe damals gelautet vnd ich mich vff euch meiner Zuhörer Zeugnus beruffen, Weyl ich aber fur den herrn Land Rheten vndt theologen von dieſen Artickel, des hochwirdigen Abentmals, mein Chriſtlich bekentnus erfordert, gethan laut götlicher ſchrift vnd des kinder Catechiſmi D. Lutheri, darbey ich beruhe, vndt mich neben Andern bedechtigklich vnd vonn gantzen hertzen, zu der Reiner Lehr die got lob vber funfzig Jhar Inn dieſen Landen bekanth vnndt geprediget worden obligirt vnd vnderſchrieben, Als iſt mein Chriſtlich bitten do Jemand Inn dieſer gemeine durch mein Disputirn fragenn, vnd dieſer vnndt dergleichen gefehrlichen Reden wehre geergert, Er wolle mir vmb gottes willen ſolches zu gutte halten, vnndt ferner darfur Achten, Das ich als ein treuer Lehrer die Reine Seligmachende Lehre von dieſen vndt Andern Artickelnn vnſers Chriſtlichen glaubens vnuorfelſcht vnd richtig nach gottes worth vnd erklerung D. Lutheri vnndt Philippi An mein ende Aus göttlicher gnaden laut meiner obligation vnd Zuſage predigen vnndt beſtendig dabey zuuorharren, gedencke, Nemlich das Jm Abentmahl der wahre Leib vnndt blut vnſers herrn Jheſu Chriſti vnter dem brot vnd wein mit dem munde vnd nicht alleine von den wirdigen ſondern auch vnwirdigen, doch zu vngleichem Ende entpfangen werde, Darzu mir vnndt euch der liebe gott ſeynen gnaden geiſt vnnd ſtercke vorleihe, Amen.

XV.

Zwei noch ungedruckte Briefe Melanchthons:

mit Erläuterungen

von

Dr. th. Christian Wilhelm Spieker,
Superintendent in Frankfurt a. d. Oder.

1.

Der Kurfürst Herrmann von Cöln, ein geborner Graf von Wied, lud Melanchthon unterm 15. Januar 1543 zu sich ein, um die Diöceſe nach evangeliſchen Grundſätzen reformiren zu helfen. Der Graf Wilhelm von Naſſau unterſtützte dies Geſuch beim Kurfürſt Johann Friedrich von Sachſen in einer Zuſchrift vom 26. Januar. Corp. Ref. Vol. V. p. 19 sq. Zugleich ſandte der Kurfürſt von Cöln den Mag. Peter Medmann an den Kurfürſten von Sachſen und an Melanchthon, um mit Beiden das Nähere zu beſprechen. Der Erſtere ertheilte auch dem Letztern den erbetenen Urlaub unterm 10. April, „doch nicht länger denn ungefährlich ein ſechs oder ſieben Wochen". Corp. Ref. V. 89.*). Melanchthon reiſte am 17. April von Wittenberg ab, und kehrte erſt am 15. Auguſt dahin zurück **). — Nachfolgender Brief von Melanchthon an Spalatin iſt bis jetzt nicht gedruckt, und ſelbſt Bretſchneider unbekannt geblieben.

---

*) An den Kanzler Brück ſchrieb der Kurfürſt: „Wiewohl vielleicht Philippus, weil er vom Erzbiſchoff erfordert, mit Zehrung wird verſehen werden, ſo ſchicken wir ihm doch bei gegenwärtigen zween unſern Einſpännigen, die mit ihm zu reiten, auch fleißig aufzuwarten Befehl haben, einhundert Güldengroſchen, damit darin nicht Mangel ſei, welches Geld er von ihnen nehmen und zur Zehrung allenthalben gebrauchen wolle. Aber einen Wagen und Pferde dafür wird er ihm wohl wiſſen zu Wittenberg ausriſten zu laßen." Corpus Ref. l. c.

**) Die Geſchichte der Verhandlungen in Cöln: bei *Seckendorf*, Lib. III. Sect. 27. §. 107. p. 435—448 (edit. fol. 1694); bei *Sleidan*, Lib. XV. p. 426 sqq. (edit. 8. 1555); bei *Camerarius* in vita Melanchthonis ex edit. Strobelii p. 200 sq.; in Strobels neuen Beiträgen zur Literatur u. ſ. w. 5. Bd. S. 273—316; im Corpus Reform. V. p. 47—157. Melanchthon ſelbſt erzählt die Ereigniſſe dieſer projektirten Reformation in den Briefen an Luther, Camerarius, Paul Eber, Cäſarius, Knutelius und Vitus Theodor.

Er befindet sich auf der königl. Bibliothek zu Berlin, in einem Volumen Handschriften aus der Diez'schen Sammlung C. fol. 61. Sollte er dem fleißig forschenden D. Förstemann, der doch eine Zeit lang Custos bei der genannten Bibliothek war, entgangen sein? — Der Brief trägt die Ueberschrift von fremder Hand:

Epistola D. Philippi Melanchtonis ad D. Georgium Spalatinum, docens de Reformatione Archiepiscopatus Colonienſis.

Quod tam amanter mihi reditum gratularis, agnosco veterem et perpetuam erga me benevolentiam tuam, tibique gratiam habeo, ac opto ex animo, ut Deus has Ecclesias, et harum doctores servet et regat. Quantas alibi viderim dissipationes Ecclesiarum non possumus sine lacrimis recitare, id significavi illustri principi nostro, ac simul hortatus sum, ut nostri magis studeant fovere Ecclesias[1]). In Ubijs ita res actae sunt, postquam D. Bucerus[2]) et ego absolvimus librum, quo forma doctrinae et rituum continetur[3]). Episcopus ad-

---

[1]) An seinen Landesherrn findet sich aus dieser Zeit im Corp. Ref. kein Brief von Melanchthon obigen Inhalts.

[2]) Bereits im J. 1541 war Martin Bucer von Straßburg nach Bonn berufen worden, um die Reformation der Kirchen in der Cölner Diöceſe einzuleiten. Er hatte auch mehre Male in Bonn gepredigt, konnte aber, trotz der kräftigen Unterstützung des Erzbischofs, die vielfachen Hindernisse nicht beseitigen. Selbst auf der Kirchenversammlung zu Cöln 1536, die der ehrwürdige Prälat mit den Bischöfen seines Sprengels, mit denen zu Lüttich, Utrecht, Münster, Osnabrück und Minden abgehalten hatte, konnte er mit wesentlichen und wichtigen Verbesserungs-Vorschlägen nicht durchdringen. S. *Harduin.* Acta Concill. IX. 1965. Der Kurfürst Herrmann war zwar kein gelehrter, aber ehrlicher Mann, der es mit der Reformation redlich meinte und keine Nebenabsichten dabei hatte. S. Schröckhs Kirchengesch. seit der Ref. I. 627.

[3]) Diese Schrift führte den Titel: Von Gottes genaden vnser Hermans Ertzbischoffs zu Cöln vnd Churfürsten u. s. w. einfaltiges bedencken, worauff ein Christliche, in dem wort Gottes gegrünte Reformation an Lehr, brauch der Heyligen Sacramenten vnd Ceremonien, Seelsorge, vnd anderen Kirchendienst, biß vff eines freyen, Christlichen, Gemeinen oder Nationals Concilii, oder des Reichs Teutscher Nation Stende, im Heyligen Geyst versamlet, verbesserung, bey denen so vnserer Seelsorge befolhen, anzurichten seye. Gedruckt in der Churfürstl. Stat Bonn, in dem Jar M. D. XLIII. In Folio, 153 bezeichnete Blätter. Eine lateinische Uebersetzung davon erschien 1540, ebenfalls in Folio. Diese mit großer Mäßigung und Klugheit (die aber der Wahrheit nichts vergibt) abgefasste Schrift hat dem armen Melanchthon den bittersten Verdruß verursacht. Der zornmüthige Amsdorf beschuldigte ihn in vielen Stücken der Heterodoxie, und legte Luthern eine scharfe Kritik der Schrift vor, worin er nachzuweisen suchte, daß sich Melanchthon in der Abendmahls-

hibitis coadiutore Decano, comite Stolbergio et alijs quibusdam consiliarijs doctis [4]) et nobilibus ordine legi librum iussit et accurate disputavit de singulis articulis, miratus sum et assiduitatem, et iudicando prudentiam [5]): Nam quotidie tota septimana matutinae horae quaternae [6]) ei labori tribuebantur et ipse de controversijs ita dis-

---

lehre den Schweizern nähere. Luther, der 1544 den unseligen Abendmahlsstreit erneuete, erzürnte sich gegen seinen Freund so sehr, daß dieser an Veit Dietrich schrieb: Si coeperit noster Pericles de ea re contumeliose dicere, discedam.

[4]) Melanchthon macht sie in anderen Briefen namhaft; ausser dem Dekan und Coadjutor Grafen Stolberg (ingeniosus homo), waren es die Capitularen Hußmann, Lenep und Buchel. Corp. Ref. V. 148 u. 153.

[5]) Ueberall rühmt Melanchthon des Erzbischofs Eifer, Einsicht und genaue Bekanntschaft mit der Sache. Wo er von seiner Beharrlichkeit spricht, sagt er: Pertinebat haec diligentia ad eius officium, et laude digna est. Sed multo magis miratus sum eius in auscultando attentionem et assiduitatem, et in expendendis ac emendandis locis obscurioribus et horridioribus prudentiam, et in disputando eruditionem. — Attentissime audivit legi integrum opus. Quoties occurrit locus, in quo aliquid desideravit, re disputata, accurate dixit quid sibi videretur, et auditis aliorum sententiis, vel mutari vel illustrari eam partem iussit, quaedam ipse suo iudicio recte emendavit. Multas controversias dogmatum ita dextre diiudicavit, ut animadverterem res tantas ei diu cogitatas esse, et integram Ecclesiae doctrinam recte ab eo intelligi. Scio paucos hac iudicii dexteritate praeditos esse, quae quidem et ingenii vim significat, et curam atque intentionem animi quam nemo adhibet, nisi qui vere Deum colere et invocare cupit. Erat situs liber caelestis doctrinae ad manum iuxta Lutheri versionem, recens editam Witebergae. Ibi saepe testimonia citata ipse requirebat, ut fontes consideraret. Corp. Ref. V. 148 u. 149 u. 159. Auch Erasmus spricht vom Erzbischof mit der größten Achtung; und im J. 1528 schreibt der Letztere dem Ersteren: Illud certo tibi persuadere potes, nos nihil antiquius ducere, quam ut christiana respublica simulque et bona studia evulsis spinarum radicibus libere et secure floreant. Epp. Erasmi (Bas. 1538) p. 912. Camerarius, in vita Mel. p. 256, nennt ihn reverendissima canitie innumerabilibusque laudum nominibus illustrissimum Principem. Andere ehrenvolle Zeugnisse über ihn in dem sermo *de Hermanno Wida*, Lutheranismi fautore, in Jo. Henr. *a Seelen* Stromata Lutherana p 539—554. Es ist daher gewiß nicht der Wahrheit gemäß, wenn Karl V. von ihm gesagt hat: „Was will doch der gute Mann reformiren? der in seinem Leben nicht mehr denn drei Messen gelesen, und zweie davon in meiner Gegenwart, wobei er nicht einmal den introitus fertig lesen konnte." Strobels N. Beitr. V. 290.

[6]) Tribuit quinque diebus matutinas horas quinas huic auscultationi. Corp. Ref. V. 148. — Postquam huic recognitioni dies sex tribuissemus, et singulis diebus quinas horas matutinas. 150. — Quotidie quaternas

seruit, ut serio ei cognitas esse appareret. Absoluta hac deliberatione decrevit se librum propositurum in conventu suae ditionis, et petiturum ut ad hanc formam emendarentur Ecclesiae, congruit autem cum nostris Ecclesijs, nisi quod collegia non abolentur. Postea igitur in conventu, re disputata a comitibus equestris ordinis, et legatis civitatum, decretum est, Ecclesias ad hanc normam emendandas esse[7]). Et nunc aliquot oppidis praesunt pij concionatores[8]). Huic decreto refragatur collegium summum colonienſe, etsi illustres plerique bene sentiunt, sed impediuntur pertinatia quorundam senum et *Groperi*[9]), qui anteferunt saluti suae et populi Ro: pontificis et regum

---

horas matutinas aut plures per integram hebdomadem ei labori tribuebat. 153. — Nam diebus quinque huic labori quaternas horas matutinas tribuebat. 156.

[7]) Postquam librum ipse (Princeps) comprobavit, indixit Conventum, in quo res eaedem iterum inter praecipuos disputatae sunt. Tandem Comites, Equester Ordo et Legati Civitatum magno consensu polliciti sunt, se Ecclesias ad normam propositam instauraturos esse. Corp. Ref. l. c. 159.

[8]) Etiam in aliquot oppidis inchoata est emendatio, et pii ac eruditi concionatores fideliter ac pure docent. 160.

[9]) Collegium Coloniense et senatus adhuc adversantur purae doctrinae. — Groperus in conventu acriter Collegii nomine repugnavit, etsi sunt in Collegio multi bene sentientes. Sed Groperus et pauci alii defendunt Idola, partim ambitione, partim propter alias cupiditates. 159 u. 160. Dr. Johann Groper oder Gropper war Canonicus am Dom und Scholaſter bei St. Gereon in Cöln und wurde noch kurz vor ſeinem Tode Cardinal. Er hatte einen zweideutigen Charakter und änderte ſeine Geſinnung nach den Umſtänden. Er hielt es anfangs ſcheinbar mit dem Erzbiſchof; als er ſah, daß ſich ein ſtarker Widerſtand regte, trat er auf die entgegengeſetzte Seite (Brevissimae deliberationes fuissent, nisi rem extrahere Gropperus studeret. p. 149). Zu Regensburg war er mit Bucer in ein ſehr vertrauliches Verhältniß getreten, wechſelte auch mit ihm freundſchaftliche Briefe und veranlaſſte den Erzbiſchof, den „frommen hochgelahrten Mann" zur Beſſerung des Kirchenweſens nach Cöln kommen zu laſſen. Auch von Melanchthon ſprach er mit der größten Achtung. Dieſer aber behandelte ihn gleich anfangs mit Vorſicht und Mistrauen, weil er wuſſte, daß er Verfaſſer des regensburger Interims war. Corp. Ref. V. 88. Er iſt auch Urheber und Verfertiger der Gegenſchrift: „Chriſtliche vnd Catholiſche gegenberichtung eyns Erwirdigen Dhomcapittels zu Cöllen wider das Buch der genannter Reformation, ſo den Stenden des Ertzſtiffts Cöllen vff jüngſtem landtage zu Bonn vorgehalten, vnd nun vnder dem Tittel eyns Bedenckens im Truck (doch mit allerley Zuſätzen vnd veränderungen) vßgangen iſt." Coloniae 1544. fol. 161 bezeichnete Blätter. Zugleich erſchien das Buch lateiniſch und damit eine arge Schmähſchrift gegen Bucer: Judicium deputatorum universitatis et secundarii Cleri Colon. de doctrina et vocatione Mart. Buceri ad Bonnum. 26 Blätter in Folio. Melanchthon ſchreibt darüber an Creuziger: Coloniae

indicia, cum quidem in illis locis inprimis opus sit emendatione doctrinae et rituum, mira est enim inscitia populi et εἰδωλομανία prorsus ethnicae similis [10]). Omnia autem Episcopo molienti emendationem faciliora essent, si hoc bellum in vicinis locis non exarsisset, quod fortassis et Belgico et Galliae erit exitiale [11]). De Crumpeo nihil au-

---

liber editus est non tam contra Bucerum, quam contra universam doctrinam Ecclesiarum nostrarum et contra nostros Principes. Poeta operis est ille bene saginatus et Bacchi et Veneris sacerdos (Eberhard Billick, ein Carmeliter und Lehrer an der Universität). S. 113 u. 118. Man vergl., was er dem Camerarius darüber S. 121 schreibt. Er glaubte auch seinen Freund und Glaubensgehülfen gegen so arge Verleumdungen vertheidigen zu müssen und schrieb: Responsio Ph. Mel. ad scriptum quorundam delectorum a Clero Secundario Coloniae Agrippinae. Francfurdiae 1543. 7 Bogen in 4. Eine vortreffliche Schrift, in edler Sprache und Gesinnung, sehr oft aufgelegt und von Justus Jonas in demselben Jahre zu Wittenberg in's Deutsche übersetzt. Luther schrieb dazu eine Vorrede, die auch besonders abgedruckt worden ist. Eine andere deutsche Uebersetzung erschien zu Bonn 1543. 12 Bogen in 4. — Ueber Groppers und des Kanzlers Bernhard Hagus abtrünnige Gesinnung sehe man *Sleidan.* Comment. Lib. XV. p. 427. Von Ersterem erzählt Surius in Comment. rerum in orbe gestarum (Col. 1602) p. 424 folgende seltsame Anekdote, als einen Beweis seiner großen Keuschheit: A foedissimo concubinatu, quo se plerique ex Clero turpiter dehonestant, usque adeo abhorrens, ut, cum quodam die domum reversus famulam invenisset lectum ipsius sternentem, vehementissime commotus famulam repente e cubiculo exigeret et lectum e fenestra cubiculi proiiceret, hoc ipso sane egregium animi sui erga continentiam zelum et ardorem praeclare declarans.

[10]) Die krasse Unwissenheit und den heidnischen Aberglauben des Volks und des Klerus in dem Cölner Sprengel kann Melanchthon nicht lebhaft genug schildern. Non posses sine lachrymis videre harum Ecclesiarum labes, schreibt er seinem lieben Camerarius (103), in quibus adhuc frequens populus quotidie concurrit ad statuas. Et in hoc ritu summa est religionis indoctae multitudini. — Pastores aut nulli sunt, aut indoctissimi. Vix alibi in Germania tantum arbitror fuisse aut esse superstitionis barbaricae et plane Ethnicae, quantum fuit in his regionibus, ut adhuc exempla currentium ad statuas ostendunt. 112. Videris in his regionibus deplorandam inscitiam Pastorum et singularem vulgi amentiam, quod summam religionem in solis statuis adorandis collocat. Et tamen Gropperus et alii docti Coloniae haec portenta tueri student. Man vergl. damit Bucers Brief an Just. Jonas, S. 122—124.

[11]) An dem Kriege des Königs Franz von Frankreich gegen Karl V. hatte der Herzog Wilhelm von Cleve Theil genommen, um seine Rechte auf Geldern geltend zu machen. Er war in Brabant eingerückt und bis Antwerpen vorgedrungen. Jetzt war der Kaiser, der auch von den Türken hart bedrängt wurde, im Anmarsch, um den Herzog mit Nachdruck anzugreifen. König Franz hatte einen Einfall in das Luxemburgische gethan und die Hauptstadt des

divi. Medicus [12]) adhuc vivit, et saepe amanter tui mentionem fecit. Nunc Bonnae sunt Hedio et Bucerus [13]), in oppido Teutorum, quod e regione Coloniae Agrippinae in ripa Germanica situm est, praeest concionator doctus et pius. Bene et feliciter vale. 25 Augusti Anno 1543.

2.

Der Markgraf Johann von Cüstrin, Bruder Joachims II., des Kurfürsten von Brandenburg, war ein eifriger Beförderer der Reformation und ein erbitterter Feind des augsburger Interims. Näheres hierüber in meiner „Geschichte der Einführung der Reformation in die Mark Brandenburg", S. 227—239. Vgl. Zimmermanns Gesch. der Mark Brandenb. unter Joachim I. u. II., S. 130 f. Als Kurfürst Moritz von Sachsen 1548 zu Leipzig (durch Melanchthon, Paul Eber, Bugenhagen, Georg Major und Joh. Pfeffinger) ein neues Interim aufsetzen ließ und dabei die möglichste Nachgiebigkeit gegen Karl V. anbefohlen hatte, ermahnte der Markgraf den Melanchthon zum treuen Festhalten an evangelischer Wahrheit. Nach Beendigung des leipziger Landtages schrieb der Letztere dem Ersteren am 24. Januar 1549 folgenden Brief, der sich im geheimen Staatsarchiv zu Berlin originaliter befindet.

Gottes gnad durch seinen Eingebornen Son Jhesum Christum vnsern Heiland vnd wahrhaftigen helfer zu vor, Durchlauchter hochgeborner gnediger Fürst vnd herr E. f g. werden von den sachen, dem

---

Herzogthums erobert. Unter diesen Umständen konnte der Erzbischof von Cöln an die Ausführung der Kirchenverbesserung umsoweniger denken, da der Kaiser von Mainz aus an den Rath der Stadt Cöln geschrieben und ihm sein Wohlgefallen über das tapfere und entschlossene Widerstreben gegen die Neuerungen in der Kirche bezeugt und ihn ermuntert hatte, auch die Bürger bei ihrer Pflicht zu erhalten. S. Schmidts Gesch. der Deutschen, 5. Th. S. 465.

[12]) Wer die beiden Männer sind, möchte wol schwer zu ermitteln sein.

[13]) Hedio schrieb unterm 11. August an Melanchthon: Bucerus et ego adhuc Bonnae sumus, quotidie animas nostras crucifigentes, dum videmus, quoties prospicimus advehi suppellectilem miserrimorum rusticorum. Non miror, Melancholiam hinc augeri mihi. Corp. Ref. V. 156. Sein Leben und seine Verdienste um die Reformation findet man angegeben in *Adami* vitae Theol. (fol.) p. 116 sq. Es heißt daselbst: Anno quadragesimo tertio, cum Archiepiscopus Coloniensis reformationem animo agitaret, praeter Bucerum etiam Hedionem accersivit, ut qui vir esset et ingenii valde sedati, et ad docendum populum inprimis idoneus. Sed cum Caesar secundo flumine Bonnam venisset, non in nullo discrimine ambo fuerunt, maxime praesentibus Hispanis, et tandem, sic urgente Caesare, dimissi.

achtbaren vnd hochgelarten herrn Doctor Adriano[1]) beuohlen, wahrhaftigen vnd gruntlichen bericht von ihm vernemen, denn ehr die handlung nit allein von mir, sondern zu vor von Joachimo Camerario, dem viel zu glauben ist, angehört,

Vnd wie wol ich wolt, die handlung were klarer gewesen, so ist doch durch gottes gnad, in kheiner verenderung in nottigen stücken gewilliget, vnd hat sich die Ritterschaft sonderlich wol vnd christlich gehalten[2]), Ob auch Kais. M. mit diesem erbiten gesettiget sein werde, ist großer Zweifel, vnd so man weiter grubeln wirt, ist mein gemut enschlossen, durch Gottes Gnad, gantz nichts weiter nach zu geben, vnd der vervolgung zu gewarten[3]).

Vnd wiewol hoch gerhümet wirt das Interim soll eine newe ewige selige Reformatio sein, so acht ich doch es werde in zweyen Jaren wiederumb verlischen vnd das es zu großer unrug[4]) vnd zerruttung dienet, ist vor augen[5]).

---

[1]) Dies war der neumärkische geheime Rath und Kanzler Adrianus Albinus, Doctor der Rechte und früher Professor derselben an der Universität zu Frankfurt, der vom Markgrafen sehr oft zu den Reichstagen bevollmächtigt und mit Gesandtschaften beauftragt wurde. Sein Leben, in *Beemanni* nott. Univ. Francof. p. 187 sq. Er wurde vom Kaiser Ferdinand in den Adelstand erhoben und heißt in dem Adelsbrief vir eximius virtute et eruditione, Minister Principis sui fidelis.

[2]) S. Schröckh's K.G. seit der Ref. I. S. 666 f. u. Saligs Gesch. der Augsb. Confess. I. 621 f. Das leipziger Interim, in Biecks dreifachem Interim, S. 361 f. Besonders gedruckt erschien es zuerst 1548 unter dem Titel: Christliches Bedencken der Evangelischen Theologen vnd Gelahrten zu Wittenberg auf das Interim; lateinisch in demselben Jahre zu Wittenberg.

[3]) Von Melanchthons Entschlossenheit, wenn es die Festhaltung und Vertheidigung des Wesentlichen im evangelischen Glauben galt, habe ich schon Stellen und Beispiele angeführt in dieser Zeitschrift, Jahrg. 1845. 1. Heft S. 122. Ich will nur noch eine Stelle aus Brentius Briefe an Luther vom Reichstage zu Augsburg 1530 hinzufügen: De Philippo non est, quod animo tuo angaris. — Habet domesticum monitorem Spiritum S., ut mea admonitione, hominis abiecti, nihil opus habeat. Quo in statu causa fidei versetur, opinor ab aliis tuae claritudini perscriptum. *Hummel* epp. sec. XVI script. p. 36. Guericke (K.Gesch. S. 891) thut Melanchthon sehr unrecht, wenn er behauptet, daß er sich nach Luthers Tode, mit welchem das männliche Princip in dem beiderseitigen Bunde weggefallen sei, oft überaus schwach gezeigt und sich in einem bedauernswerthen haltungslosen Schwanken befunden habe. Die Wahrheit hat er nie verläugnet, aber Unwesentliches und Formelles nie hartnäckig festgehalten. Vgl. *Camerarii* vita Mel. ex ed. Strobelii p. 277.

[4]) Vielleicht auch vnvug (Unfug).

[5]) Der Erfolg hat diese Vorausfagung bestätigt. Man lese nur die Wirren

Diweil auch an vilen orten christliche predicanten veriagt werden, bitt ich vnterthenig lich vnd vmb gottes willen E. f. G. wollen daruff gedenken, ob etwa ein Kloster dazu zu verordnen, da in der Eil arme bekante veriagte priester ein Zeitlang herberg haben mochten [6]). Der Son Gottes Jesus Christus vnser heiland wolle E. f g. allezeit seliglich regiren vnd bewahren,

Datum Wittenberg am tag Timothei, der im funfzehenden Jar nach dem ehr mit S. Paulo erstlich aussgezogen, gekopft ist worden zu Epheso, vnd ist nicht alt worden, aber Titus ist bei Leben blieben, vnd vber achtzig Jar alt worden [7]),

E. f. g.
vntertheniger
diener
philippus Melanthon

Dem durchlauchtigen hochgebornen
Fürsten vnd Herrn Johans
Marggraven zu Brandenburg, zu Stettin,
Pomern vnd zu Slesien zu Crossen Hertzoge,
vnd Burggraven zu Nornberg
meinem gnedigen herrn.

---

und Zerwürfnisse, die daraus hervorgingen, in *J. A. Schmid* historia interimistica, Helmstädt 1730; Plancks Gesch. d. protest. Lehrbegr., 3. Bandes 2. Th. S. 446 f., und Salig a. a. O. 617 f.

[6]) Da, wo die Reformation eingeführt worden war, wurden eine Menge Priester, die für einzelne mit frommen Stiftungen begabte Altäre und Kapellen angestellt waren, überflüssig. Diese armen Leute, die in katholischen Ländern kein Unterkommen finden konnten, irrten in der bittersten Armuth umher und lebten großentheils von Almosen. Dach und Fach war für sie schon eine Wohlthat.

[7]) Melanchthon pflegte seinen Briefen bisweilen einige historische Notizen in Beziehung auf das Datum des Tages wie hier hinzuzufügen, z. B. am 27. Septbr. 1543: quo ante annos 3831 primum consistere arca Nohae coepit post diluvium. Utinam Deus nunc quoque arcae Ecclesiae suae quietem et tranquillitatem concedat! Corp. Ref. V. 179. — Am 27. Juni 1544: quo Alexander Macedo ante annos 1868 mortuus est, qui etiam insigne fuit exemplum humanae imbecillitatis. V. 427. — Am 20. August 1545: die Salaminicae victoriae. V. 835. — 24. Juni 1548: Die Baptistae, cuius recordatione confirmor, ut de mea vita minus sollicitus sim, et sperem, Deo curae fore Ecclesiae suae studia. VI. 950. — 30. Juni 1548: Die natali Ducis Joannis Friderici, iusti et pii principis. VI. 958. — 10. Novbr. 1552: Die natali Lutheri, quo ante annos 1483 Lutherus natus est. Er wollte schreiben ante annos 69, anno 1483. VII. 1132. — So in seinen Briefen an Gigas, den ersten Rector von Schulpforte; s. Schmieders Erinnerungsblätter zur dritten Jubelfeier der Landesschule Pforte, S. 122. 123. 147. 148.

XVI.

Dreizehn ungedruckte Briefe Melanchthons;

aus dem Archiv des protestantischen Seminars zu Straßburg

herausgegeben von

Dr. th. Carl Schmidt,

Professor am protest. theol. Seminar in Straßburg.

1. An Jacob Sturm; Mai 1529. [Autographum].

Clarissimo viro domino *Jacobo Sturmio*,
senatori Argentinensi, patrono suo praecipuo.

S. D. Cum adolescens *Henricus* [1]), et propter valetudinem, et quia literis suorum revocatus est, domum redire constituisset, rogavit me magnopere, ut sibi literas ad te darem, quod speraret meam sibi commendationem apud te profuturam esse. Ego itaque confisus humanitate tua summa, non gravatim gessi morem adolescenti, teque rogo ut pro tua prudentia ac doctrina *Henricum* tueri atque adiuvare velis. Videtur ingenium ad magnarum rerum administrationem idoneum habere, modo ut accedat cultura et studium. Hac in re plurimum tu poteris efficere, ut in hoc curriculo studiorum, in quod magna cum spe ingressus est, retineatur. Idque ut facias, te etiam atque etiam non solum propter adolescentem, sed etiam propter ipsas literas et rempublicam rogo. De me tibi promitto, quantum possum daturum me esse operam, ut intelligas me rationes meas ad tuam voluntatem et consilia accommodaturum esse. Perspexi enim, te ea quae geris quaeque sustines, optimo studio suscepisse, non privato affectu ullo. Bene vale. Mense Maio.

Philippus Melan*ch*thon (sic).

---

[1]) Heinrich Kopp (*Copus*), von Straßburg, studirte damals zu Wittenberg, und später das Recht zu Bourges; er wurde nachher Stadtadvocat in seiner Vaterstadt, welcher er wesentliche Dienste leistete als Abgesandter an den kaiserlichen Hof.

2. An die Prediger zu Augsburg; 1535, 21. Juli.

[Dieser Brief befindet sich in der Bretschneider'schen Ausgabe, II. 891, in einer deutschen Uebersetzung, welche nach der lateinischen Copie aus dem 16. Jahrh. gemacht wurde, die hier folgt.]

Ministris Ecclesiae Augustanae
Philippus Melanthon.

Salutem plurimam. Reverendi et doctissimi viri, literae vestrae non solum pietatis, sed etiam eruditionis notas minime obscuras habuerunt. Quare mihi utramque ob causam gratissimae fuerunt, ac testem huius mei iudicii ac voluntatis habetis D. doctorem *Gereonem*. Doctoris *Urbani* negotium ipse exponet vobis; *Luthero* excusavit se princeps literis propria manu accurate scriptis. Meum animum et iudicium de concordia nostrarum Ecclesiarum spero perspectum esse bonis viris, nec profecto moveor imperitorum animorum iniquis de me iudiciis. Si quid possemus ut velimus, et spero aditum ad concordiam factum esse; Christus gubernet et provehat bonorum consilia. Vos quoque oro, ut infirmorum moderationem tueamini, quae mihi quoque probatur, et ut spero profutura est Ecclesiae Christi. Nescio an hoc quoque sit factum ultimae huius aetatis Ecclesiis, quod verae significationes, dilectiones, et necessariae Ecclesiis inter nos adeo negliguntur; doctorum congressus velut studio impediuntur, sed colloquemur per literas, si aliter non licet. Ego de vobis amanter sentio, vosque ex animo amo. Bene valete. 21. Julii, anno 1535.

Philippus Melanthon.

3. An Martin Schalling [2]) zu Straßburg; 1535.

[Die Uebersetzung dieses Briefs, ebenfalls bei Bretschneider II. 978, wurde nach folgender Copie aus dem 16. Jahrh. gemacht].

Venerabili viro et egregia doctrina praedito
domino *Martino Schallingo*, docenti Evangelion
in Ecclesia Argentinensi, suo amico.

S. D. Tuae literae gratissimae mihi fuerunt; perspexi enim in illis non solum amorem erga te meum [3]), sed etiam animum optime cupientem Ecclesiae Christi. Quare te vicissim complector et opto, ut Christus ministerium tuum gubernet ad salutem Ecclesiae. Doctor

[2]) Später Pfarrer in dem Fleckenstein'schen Dorfe Weitersweiler, im Unter-Elsaß.

[3]) soll wol heißen: erga me tuum.

Lutherus non detrectat colloquium; nam et ipse maxime optat concordiam Ecclesiarum constitui. Demus operam communiter ut ornetur gloria Christi, et in externis ritibus quaedam tantisper boni consulamus, dum tempora concedent, ut disciplina severior instituatur; non enim potuit se Ecclesia subito et sine incommodis evolvere ex tanta caligine quanta fuit in doctrina monachorum quae oppresserat Ecclesiam. Sed orandus est ubique Christus ut iuvet nos et in doctrina et gubernatione Ecclesiarum. Ego doctorum et bonorum iudicia summa voluntate amplectar et sequar, et quantum potero ero hortator ut communi animo et doctrinam piam ornare et concordiam tueri studeamus. Te quoque rogo ut quaedam boni consulas, quae ut spero, cum convenerimus, facile poterunt emendari. Bene vale. Anno 1535 [4]).

Philippus Melanthon.

4. An Martin Bucer; (1546?) [5]).

Viro optimo D. *Martino Bucero*, amico charissimo.

S. D. Sum equidem magno in dolore, ac lachrymae mihi iam aliquoties ubertim fluxerunt. Nec meas actiones reprehendo, quae et moderatae et ingenuae cum alias, tum etiam hic fuerunt. Principum mihi consilia displicent, in quibus omnibus proffecto desidero eam magnitudinem animi quam causa postulabat. Quid est enim, ut infinita omittam, quod iam denegant auxilia contra Turcos? Deinde hoc quam est absurdum, quod cum hoc modo *τὰς διαλλαγὰς* vellent instituere, res non est deliberata inter plures principes, et adhibitis iis quorum erat valitura autoritas? Non vidi antea Marchionis literas, ac scio *Lutherum* non consulto celasse. Sed quadam desperatione tantae rei negligentius et de libro et de his literis cogitavit. Sed tamen iam legatis moderatissime respondit, pollicitus etiam ut audio se scripturum *πρὸς τὸν αὐτοκράτορα*. Deum oro ut et principum mentes et nostras gubernet ad communem salutem. Privatam amicitiam nostram vera benevolentia ac perpetua tuebor, cupio et publicam tueri, et Deum oro ut haec negocia regat. Non possum hic recensere quam multa mihi in mentem veniant cogitanti omnium temporum Ecclesiae historiam, et inclinationes veterum imperiorum,

---

[4]) Bretschn., a. a. O., gibt den 27. November an.

[5]) Dieser Brief, sowie die drei folgenden, sind in der alten Abschrift (aus dem 16. Jahrh.) ohne Datum. Aus dem Inhalte scheint mir aber hervorzugehn, daß sie zur Zeit des regensburger Gesprächs, zu Anfang 1546, geschrieben sind.

et significationes horum animorum quibus etiam moveor. Bene vale. Salutem opto domino *Jacobo*[6]). Philippus Melanthon.

5. An Martin Bucer; 1546.

[Copie aus dem 16. Jahrhundert].

Viro optimo D. *Martino Bucero*, amico suo.

S. D. Etsi sum in luctu, tamen ad vos, ut petis, veniam. Nam cum exercear curis publicis, nunc etiam auxit molestiam mihi interitus *Philippi*, qui me adolescens coluit, et vicissim mihi tunc propter indolem charus fuit. Postea cum cognovissem eius in Republica fidem, admodum eum dilexi. Sed fortassis ille sua quadam foelicitate ereptus est *τῇ τυραννίδι*. Veniam autem ad Austriacos eo libentius, quod gentis misericordia adficior; cui metuo fatale periculum esse a Turcicis armis, et domi gypaeetus satis inclementer imperat, qui ut adcersat publicas poenas, cum Evangelio bellum gerit. O rem indignam *καὶ βδελυκτήν*, dum Turci Pannonias vastant, hic in vicina urbe Norica sedent nostri heroes, ac disputant an mures Deum vorent, rodentes panem consecratum. Haec vix credet posteritas, si leget. Ego enim curabo, ut haec *στρατηγήματα* nostrorum extent. Bene vale. Haec scripsi commotiore animo, quod quaedam audivi de hodierna deliberatione adversariorum. Philippus Melanthon.

6. An Martin Bucer; 1546.

[Copie aus dem 16. Jahrhundert].

Τῷ εὐσεβεῖ ἀνδρὶ Μαρτίνῳ Βουκέρῳ.

S. D. Repetivi ab Hessiacis explicationem quae responsioni fuit adiecta. Hi polliciti sunt se intra duas horas ad vos missuros esse eas pagellas. Ab his igitur petito si cessaverint. Spero me hodie exemplum responsionis Eccianorum visurum esse. Ille *ἀλάστωρ Eccius* heri equo vectus est per civitatem, ac passim Episcopos adiit ut eos confirmaret, ut non de laxandis iniustis legibus, sed de nobis opprimendis ac interficiendis cogitent. Deus dissipet consilia illius. Bene vale.

7. An Martin Bucer; 1546.

[Copie aus dem 16. Jahrhundert].

Viro optimo D. *Martino Bucero*, in hospicio Argentinensium Ratisbonae.

S. D. Etsi circumfero animo cogitationes et curas alienas ab

---

[6]) Jacob Sturm.

illis prooemiis hilarioribus quae postulat *Hernagius*, tamen hodie institui praefationem, quam tibi mittam; erit enim longiuscula, propterea quod mihi non de uno genere studiorum, nec de scriptis tantum dicendum est, sed etiam de mea voluntate et consilio quo methodica illa in controversiis theologicis edidi. Mittam autem Noribergam, ut *Vitus* transmittat Argentinam. Quaeso ut significes mihi aliquid de catastrophe conventus et de tuo itinere. Quisquis erit exitus, quem Deo commendare debemus, tamen adhuc ita sentio, nos satis moderate respondisse, nec fuisse confirmanda illa quae quadam subtilitate involvere et tegere *L. Gellius*[7]) voluit. Fuit consilium non imprudenter excogitatum; sed videmus humanam sapientiam saepe hallucinari in gubernatione religionum. Rogo ut mihi scribas istic. Bene vale. Salutem opto τῷ Ἰακώβῳ. Ex Lengefeld.

Φιλ. Μελ.

8. An Martin Bucer; 1547, 28. Auguſt.

[Copie aus dem 17. Jahrhundert].

Clarissimo viro, eruditione et virtute praestanti D. *Martino Bucero*, docenti Evangelium fideliter in Ecclesia Argentinensi, amico suo.

S. D. Scripsi alias *Johanni Sturmio* meo in litore Baltico inter maris fremitus celebrari doctorum sermonibus ipsius eloquentiam. Nunc ad eum audiendum proficiscitur hic noster auditor, Polonus, natus familia nobili, et literis bene excultus. Apud nos modestissime vixit. Haec ut significarem vobis petivit, ut ad vos aditum haberet; nihil nisi sermonum et doctrinae communicationem petet. Quare eum tibi et *Johanni Sturmio* commendo. Scripsi tibi per *Milichium* de nostro Pericle[8]) qui rursus tonare coepit vehementissime *περὶ δείπνου κυριακοῦ*, et scripsit atrocem librum, qui nondum editus est, in quo ego et tu sugillamur. Fuit his diebus hanc ipsam ob causam apud *Amsdorfium*, quem unum ad huius consilii societatem adhibet, habetque unum laudatorem huius impetus. Me et *Crucigerum* ut audio cras vocabit. Deum oro ut det catastrophen nobis et Ecclesiae salutarem. Fortassis divinitus fit, ut rursus moveatur haec res, quam necesse est aliquando explicari. Ego sum tranquillo animo nec invitus ex hoc ergastulo discedam, si infestius me urgebit. Brevi scies reliquam historiam. Bene vale, die Augustini.

Philippus Melanthon.

---

[7]) Am Rand: *Forte D. Chelius:* (?) —

[8]) Flacius, der damals den Streit gegen Melanchthon begann.

9. An die Scholarchen zu Straßburg; 1550, 12. Auguſt.

[Autographum].

Nobilitate generis, sapientia et virtute praestantibus viris, clarissimis senatoribus inclytae Reipublicae Argentoratensis, quibus commendata est scholae inspectio, patronis suis.

S. D. Honestissimi viri. Non dubito vos et intelligere et saepe multumque considerare, quomodo Ecclesiam aeternam sibi Deus ex genere humano colligat, inter magna certamina et varia pericula, nec frangi animos vestros, etiamsi nunc saeva tempestas orta est. Conseruari igitur Ecclesiam ad posteritatem, literas et doctrinam vitae necessariam, velle vos non dubito. Cum ergo *Jacobus Gloccerus*[9]) et in linguis latina, graeca, ebrea, et in doctrina Ecclesiae, et in philosophia praeclare eruditus sit, spero eum magno usui et ornamento fore universis Ecclesiis Dei ac patriae. Nam et in eius moribus modestia et ceterae virtutes bono viro dignae sunt eximiae. Quare beneficia quae in eum confertis, bene collocantur. A nobis etiam publico testimonio et gradu magisterii iam ornatus est, in quo et ipse eum audivi accurate, et comperi eum recte didicisse et Ecclesiae doctrinam et in philosophia eas artes, quae magnum vitae decus sunt. Ideo vos oro ut liberalitate publica eum iuvetis, et declaretis vobis haec iudicia de studiis quae fiunt in graduum renunciatione, non displicere. Bene valete. Die 12. Augusti. Philippus Melanthon.

10. An Michael Celius; 1551, 19. Juli.

[Zwei Copieen aus dem 16. Jahrhundert].

Reverendo viro pietate et eruditione praestanti D. *Michaeli Celio*, pastori in Ecclesia Dei in oppido Mansfeld, amico suo charissimo.

S. D. Reverende vir et amice charissime. Ipsa vox divina praedixit in hac senecta mundi fore maiores dissipationes generis humani, quam fuerint antea: sed tamen Filium Dei servaturum esse Ecclesiam suam, qui ibi servabit eam, ubi vox doctrinae Evangelii incorrupta sonat. Etsi autem multa tentantur ad Ecclesias harum regionum delendas, tamen nunquam dubitavi Filium Dei eas servaturum esse. Synodus Tridentina astutissime ab ipso Romano Pontifice impeditur. Sed tamen utile est nos tueri consensum Ecclesiarum. Scriptum nostrum[10]) vos ipsos et alios legere et iudicare voluimus;

---

[9]) Seit 1557 Professor der Theologie zu Straßburg.

[10]) Die, auf Befehl des Kurfürsten Moritz, von Melanchthon verfaſſte und für das tridenter Concil beſtimmte Repetitio confessionis Augustanae.

congruit cum Confessione Augustana, et historia addita est de initiis mutationis. Scriptum a *Brentio* [11]) quoque compositum esse intelligo, quod legerunt et approbaverunt Argentinenses; ideo nondum quicquam edere voluimus, sed collatis sententiis, Deo iuvante, unam confessionem exhibebimus, quia pium et salutare est veram doctrinam una voce a multis proponi, nec fieri distinctiones. Deus scit nos maxime cupere et velle, ut harum Ecclesiarum in his regionibus consensus sit aeternus, ac dolemus quod aliqui ut *Osiander* dissidia moliuntur, quos ut Deus compescat oramus. Bene et feliciter vale. Die 19. Julii 1551.

Misit huc honestos et doctos viros Marchio *Johannes*, ut legerent et iudicarent scriptum. Misit et princeps Anhaltinus *Wolfgangum*, et expectamus alios; et mandatum habemus ut legendum et iudicandum aliis exhibeamus; ideo ut et te huc mittant inclito comiti scripsimus.

Philip. Melanthon.

11. An die Scholarchen zu Straßburg; 1553, 1. September.

[Autographum].

Clarissimis viris sapientia et virtute praestantibus senatoribus inclytis urbis Argentorati quibus inspectio scholarum commendata est, patronis colendis.

S. D. Clarissimi viri. Non dubium est Deo hospitia Ecclesiae curae esse, qui, quamquam vagantur poenae per genus humanum, servat tamen suos coetus, et piorum studiorum domicilia aliqua, ut in his tot annorum incendiis Germaniae clementer urbem vestram protexit, etsi, ut fit in fatalibus mutationibus imperiorum, partem aliquam communium calamitatum vos quoque tulistis; sed misericordiae Dei est, quod non consumpti estis. Id beneficium Dei celebremus vera gratitudine, et eum precemur ut deinceps quoque et vestram urbem et alios Ecclesiae nidulos in Germania protegat. Spero etiam vos hac cogitatione moveri, ut libentius opem feratis pauperibus scholasticis. Scitis autem in Academia nostra esse filium vestri civis *Nicolai Latomi*, *Andream* [12]), et patris inopiam novistis.

---

zu Leipzig von den sächsischen Theologen angenommen. *Camerarius*, vita Mel. §. 90.

[11]) Die von Brenz, auf Befehl des Herzogs Christoph, verfaßte Confessio piae doctrinae, von den württemberger und straßburger Theologen angenommen und den 24. Jan. 1552 dem Concil überreicht.

[12]) Sein Name war eigentlich Steinbrecher; er ist sonst wenig bekannt.

Est autem in adolescente indoles et doctrinae capax et intelligens ac amans virtutum. Et spero usui futurum esse Ecclesiae Dei. Quare vos valde oro, ut eius studia vestra liberalitate iuvetis. Scio modestam naturam esse adolescentis. Ideo spero vos beneficium bene collocaturos esse, et oro Filium Dei ut et urbem vestram et vos protegat. Bene valete. Calendis Septembris 1553.

Philippus Melanthon.

12. An Johann Sturm; 1556, 13. December.

[Copie aus dem 17. Jahrhundert].

Phil. Melanth. Johanni Sturmio.

Etsi seni cum coniuge et filiabus orbatis matre filia mea, procul proficisci aerumnosum est, tamen ego quidem si ad vos accederem, non iudicarem me in exilium ire. Quid enim mihi dulcius esset, praesertim in hac senecta, quam in illo pulcherrimo coetu [13]) tot virorum praestantium sapientia, eruditione, virtute, luce divina, quotidie audire sermones gravissimos, et vere *γηράσκειν πολλοῖς διδασκόμενον*? Quare gratias vobis omnibus habeo, qui me ad vos accersitis. Etsi autem quotidie exilium expecto, tamen nunc quidem iudicii expectatione retineor. Principes quidam, postquam audiverunt me publico scripto refutaturum esse Flacianas calumnias, ostenderunt se dirempturos esse hanc litem; *διαιτητὴς* est Anhaltinus senior. Meministi me olim scribere impendere mihi Theramenis fatum qui a collegis interfectus est. Etsi [14]) multa vetera exempla cogito, tamen domesticum *Capnionis* mihi magis in conspectu est: si talis erit huius concilii exitus ut discedere cogar, bene mecum agi cogitabo. Si quid accidat durius, oro Filium Dei, ut me gubernet et protegat. Hac in re nunc et hoc incommodum accidit, quod *Camerarius* et meus gener *Peucerus* absunt expatiatum Noribergam; sed spero redituros ante diem iudicii. Cum ergo me his compedibus retineri intelligatis, alium quaeretis lectorem theologum; nec puto apud vos [15]) esse alios magis idoneos quam ego sum. Qui mei labores, quae voluntas fuerit in explicatione multarum controversiarum, quas ex magna caligine et confusione, Deo iuvante, non sine periculis evolvi, tibi et aliis multis doctis viris iudicandum relinquo, ac Dei beneficio tranquillo animo sum, conscientiae meae testimonio et vestris iudiciis confirmatus. Et Filium Dei oro ut me regat, et Ec-

---

[13]) Das Colloquium zu Worms. S. *Camerarius*, vita Mel., §. 106.

[14]) Unleserliches Wort.

[15]) soll wol heißen: *non* esse.

clesiam sibi apud omnes colligat ubi est studium veritatis. Hunc tabellarium meo sumptu ad vos misi, et quia ante scripsi me missurum esse, et quia vobis notas esse meas aerumnas tanquam synceris amicis volui. Bene vale et rescribe. Die Luciae 1556.

13. An den Magiſtrat der Stadt Frankfurt; 1557, 13. Juni.

[Zwei Copieen aus dem 16. Jahrh. — Deutſch, bei Bretſchneider IX. 179.].

Philippus Melanthon ad Senatum Francofordiensem.

Si Gallica et Anglica Ecclesiae quae in urbe vestra sunt, foverent errores *Serveti* aut *Thammeri*, vel alias blasphemias contra symbola fidei nostrae, aut anabaptisticum quid sentirent contra baptismum, magistratumve et similia: tunc suaderem ego et severus hortator essem, ut quamprimum ex urbe expellerentur. Nam ad magistratum civilem pertinet blasphemiis et tumultibus huiusmodi obviam ire et delinquentes punire. Verum scio utramque Ecclesiam de omnibus articulis symboli catholici pure sentire, atque ab omni anabaptistico errore alienos esse; et quod amplius est, audio ipsos confessioni nostrae, quam Repetitionem confessionis exhibendae Tridentinae synodo vocamus, in omnibus capitulis adstipulari eamque amplecti, nisi quod in unico tantum verbo *substantialiter* sub titulo coenae Domini haereant ac quodammodo a nobis discrepent. Quapropter suadeo et rogo ne eiiciantur. Idem suasi et petii a senatu Vesaliensi. Nam licet aliquid hic sit controversiae, christianum tamen est et pium, ipsos prius instrui ac doceri, quam in exilium mittantur. Ipsos quoque audio id ipsum petere, et, ut ex aliis locis, civitatibus ac ditionibus, quae a piis regantur principibus, docti ac pii viri ad hoc negocium convocentur. Manifestum etiam est, in hac causa colloquium et disputationem esse necessariam. Homines enim nostri obscuris et peregrinis circa eam rem verbis utuntur. Necesse est igitur, ut ii qui rebuspublicis praesunt, in id invigilent atque elaborent, ut syncera et uniformis ratio in declaratione coenae Domini tradatur. Constat etiam nonnullos principes in hoc nunc occupatos esse, ut christianus fiat principum et doctorum conventus et colloquium. Id licet brevi nec ne fiat, necesse tamen est semel quandoque fiat. Haec enim causa non in uno tantum loco, sed pluribus civitatibus ac regionibus controversa est. Ea propter, patres conscripti, rogo vos et obsecro per Deum immortalem, ut patienter homines illos peregrinos feratis, donec audiantur, aut donec alii principes et civitates de hoc ipso inter se conveniant. Quod si inquisitio fiat in alios civitatum incolas, quae quaeso turbae et incommoda passim sunt

inde extitura! Spero autem, si viri docti ac pii convocabuntur, eos facilime hunc, atque omnes alios articulos, de quibus controversia est, composituros. Etsi enim nunquam desint homines rixarum et turbarum amantes, extant tamen semper aliqui, qui si bene doceantur, pietatem ac veram religionem ament, sequantur ac revereantur. Multi sunt, qui elevationem atque adorationem approbant; alii eam non admittunt. Haec diversitas multas gignit controversias, ita ut altera pars difficulter ferat adorationem. Quamobrem necesse est rem declarari. Scriptum 13. die Junii [16]) anno 1557.

---

[16]) Bei Bretschneider ist der 13. Juli angegeben; in unsern beiden alten Abschriften steht aber „Junii".

XVII.

Edelmanns Leben.

Nach ihm selbst beschrieben

von

Dr. ph. C. Rud. Wilh. Klose,
Privatgelehrtem in Hamburg.

Denjenigen Männern geben wir den Beinamen „die Großen", die nicht sowol von ihrer Zeit getragen werden, als vielmehr ihre Zeitgenossen und Nachkommen in neue Bahnen hineinreissen. Es hieße Misbrauch mit dem Namen des Großen treiben, wenn wir bei ihm nicht eine moralische und religiöse Grundlage vor allem Andern fordern wollten; und es würde ohne diese ein solcher Charakter eher den Namen des Berüchtigten verdienen. Diesen Namen nun hat sich ebendeshalb auch der Mann zugezogen, dessen Leben wir auf den folgenden Blättern aus einer von ihm selbst geschriebenen Biographie, die sich auf der hamburger Stadtbibliothek im Manuscript befindet*), größtentheils mit seinen eigenen Worten kurz entwerfen wollen. Auf der andern Seite aber zeigte sich auch bei ihm, wie bei allen über ihre Zeit (in gutem oder üblem Sinne) hervorragenden Geistern, daß Solche ebenfalls von ihrem Zeitalter getragen wurden. Edelmann hatte, bei der Verwerfung jeglicher Autorität, doch die Frömmigkeit seiner und der vorigen Zeiten nicht ganz von sich abwerfen können. Hätte er in unserer Zeit gelebt, wir würden wol wenig Spuren einer Frömmigkeit bei ihm erblicken; die sich nun doch durch sein ganzes Leben hindurchzieht, wenn sie auch nichts weniger als eine christliche Frömmigkeit genannt werden kann. Edelmanns wissenschaftliches

---

*) Es ist mir von der hiesigen Behörde die Herausgabe des Manuscripts gestattet worden. Fürerst wähle ich diesen Weg, einen Auszug aus demselben zu geben, um das theol. Publicum auf dieses Manuscript aufmerksam zu machen, und den Wunsch nach dem Ganzen anzuregen, das sicher für die Kirchengeschichte nicht unwichtig ist. Daß die Autobiographie nicht vollständig ist, kann nicht von Bedeutung sein, da Edelmanns geistige Entwicklung doch vollständig von ihm (und so auch hier in diesem Auszuge) beschrieben ist.

Streben begann, als die pietistischen Bewegungen in Deutschland schon ihr zweites Stadium durchliefen, d. h. als die eigentliche Kraft derselben sich immer mehr und mehr in Parteiwesen verlor, und der Pietismus den Kampf, die starre Orthodoxie zu besiegen, seiner ängstlichen Abgeschlossenheit und Selbstgerechtigkeit wegen, aufgeben musste. Edelmann schloß sich den Pietisten dennoch an und fand an dem milden, vermittelnden Buddeus einen Halt, der ihn lange aufrecht erhielt. Aber je selbständiger er ward, desto weniger konnte er sich im Glauben halten; er verlangte mit seinem scharfen Verstande überall Gewißheit, gerieth deshalb auf allerlei Extreme, fiel den Secten in die Hände, und sah endlich kein Heil, als wenn es ihm klar wie 2 mal 2 ist 4 vor Augen stand. Gerade bei der Secte der Inspirirten, die täglich auf die Vernunft schmähten, kam er zu der Gewißheit, die Vernunft sei die edelste Gabe Gottes und die wichtigste Autorität. Von nun an kam eine Protestation nach der andern, bis vom christlichen Glauben bei ihm Nichts mehr übrig geblieben war. Die Ueberzeugung, daß nicht nur er, sondern so viele Menschen Jahrhunderte lang in der Irre gehalten worden wären, machte ihn zum bittersten, unversöhnlichsten Feinde der Werkzeuge, denen er diese Unterdrückung des Verstandes besonders zuschrieb, der Bibel und der Geistlichen, sodaß gegen diese Beiden die ganze Gemeinheit und Verkehrtheit seiner Natur in seinen Schriften auf jeder Seite hervortritt; während er den Gott, welchen er anbetete, gar nicht beleidigen zu können glaubte, weil Gott viel zu selig sei, als daß die Thaten der Menschen ihn berühren könnten.

Edelmann beginnt seine Biographie damit: daß er nach erhaltenem Gebrauche seiner Vernunft und überstandenen Ausschweifungen*) seiner Jugend jederzeit beflissen gewesen sei nach dem Zeugniß seines Gewissens vor Gott zu wandeln; daher es ihm ganz gleichgültig sein könne, was man von ihm spreche. Die falschen Nachrichten aber, die man über ihn verbreite, hätten ihn doch endlich bewogen sein Leben zu beschreiben. Besonders ist diese Biographie als Widerlegung einer Schrift anzusehen, die 1750 in Frankfurt erschien unter dem Titel „Leben und Thaten des berüchtigten Edelmanns" u. s. w.; von welcher Edelmann, soweit seine Autobiographie reicht, 15 Paragraphen zum Grunde legt, die er theils berichtigt theils ergänzt. Ueber den Titel „berüchtigt" macht er sich sehr lustig: er treffe ihn nicht und könne ihn auf keinen Fall so treffen wie

*) Ich muß hierbei bemerken, daß ich mich fast durchweg der eigenen Ausdrücke Edelmanns bedient habe. Hier indeß ist wol nicht von fleischlichen Vergehungen die Rede, sondern nur im Allgemeinen von dem Uebermuth der Jugend.

die Christen, die von sich selbst bekennen, daß sie ihren Gott erschlagen hätten, während er nicht einmal den Willen habe seinen Gott auch nur im mindesten zu beleidigen; auch kämpfe er nur gegen den Aberglauben der christlichen Religion, suche die Liebe aber, mit welcher die Christen so große Parade machten, die sie aber nicht ausübten, aus allen Kräften aufrecht zu erhalten.

Johann Christian Edelmann wurde den 9. Juli 1698 zu Weißenfels geboren. Sein Vater, Namens Gottlob, war seines muntern Naturells wegen am fürstlichen Hofe als Kammermusikus wohlgelitten. Edelmann wurde getauft und der leidige Teufel bei ihm ausgetrieben; ob dieser seine Flucht zur Vorder- oder Hinterthür genommen habe, sei ungewiß. Im Jahre 1711 zog der Vater nebst seiner Familie mit Herzog Christian als dessen Secretair nach Sangerhausen. Edelmanns Lehrer in Weißenfels waren Stephan Körner, den er sehr lobt, und Wernicke, der ihn wie einen Stockfisch geprügelt hat. In Sangerhausen besuchte er die öffentliche Schule, beschäftigte sich mit der Logik, und wurde ein großer naseweiser Disputator. Im Jahre 1715 kam er zu dem Bruder seines Vaters, dem Pastor in Lauban und besuchte das dortige Lyceum. Die fein gesitteten Schüler in der Oberlausitz gefielen ihm weit besser als die groben Thüringer; er wurde anfangs an Kenntnissen von ihnen übertroffen, sein Ehrgeiz spornte ihn aber so an, daß er bald unter ihnen für gelehrt galt und, weil sein Taschengeld sehr sparsam war, seinen Mitschülern für Geld ihre Verse machte. Die Schüler mussten oft große Reden halten; Edelmann legte deshalb Collectaneen an, aber nur aus den Schriften der Lehrer; aus fremden oder widrig gesinnten Religionsverwandten etwas darin aufzunehmen, wäre für eine große Schande gehalten worden. Edelmann war als Knabe leicht aufzubringen und schwer zu versöhnen, wenn man sein Unrecht gegen ihn nicht bekennen wollte. Denselben Charakter hat er auch in spätern Jahren beibehalten, doch wurde dieser Jähzorn und die Unversöhnlichkeit durch die Klugheit verdeckt. Bei seinem Oheim war zugleich mit ihm ein heranwachsender Knabe, der ein Liebesverhältniß mit der Köchin anknüpfte. Edelmann sagt von ihm: der Kerl bildete sich ein, er sei schön, und er sah doch nicht besser aus als ein abgegessener Kirschkuchen. Edelmann verhöhnte ihn seines Verhältnisses halber; da erhält er eine Ohrfeige von ihm und wird bei dem Oheim verklagt, der Jenem noch dazu gegen Edelmann Recht gibt. Seit der Zeit wird Letzterer von jenem Knaben schlecht behandelt und muß seinen Schmerz darüber verbeissen. „Als die Zeit kam, sagt Edelmann, daß wir uns für arme Sünder erklären sollten und auf dies lautere Bekenntniß unsern Gott noch oben darauf verzehren mussten, fand eine feierliche Versöhnung statt. Allein

kaum hatte jener Knabe seinen Gott verdaut, so fing er wieder an zu höhnen. Da schlug ich ihn zu Boden, seitdem war er freundlich wie ein Ohrwurm. So verschaffte die Natur den Frieden, den weder die Predigt noch die Sacramente hatten verschaffen können." Edelmann soll jetzt die Information der Kinder bei seinem Oheim mit übernehmen; aber er hat einen solchen Ekel vor der weichlichen Kinderzucht desselben, daß er seinen Vater bittet ihn dort wegzunehmen.

Er kommt hierauf zu seiner Mutter Bruder Haberland, dem Consistorial-Assessor zu Altenburg. Er besucht die dortige Schule und informirt die Kinder seines Oheims; er hat dort gute Tage. Die Kinderzucht ist streng; das war für Edelmann nachtheilig; denn nun wollte er späterhin Alles so streng eingerichtet wissen, wodurch er sich manchmal im Lichte stand. Haberland macht ihn hochmüthig, er theilt ihm jedes Lob mit, das über ihn gefällt wird. Hätte ihm nicht die Armuth einen Daum auf's Auge gesetzt, so wäre er ein unerträglicher Mensch geworden. Er feiert dort im Jahre 1717 das Jubelfest der Reformation, und brennt vor Begierde die reine Lehre selbst zu verkündigen. Im Jahre 1719 kommt er auf das Gymnasium zu Weißenfels. Edelmann meint, er sei deshalb in seiner Jugend so knapp gehalten worden, damit er von den Ausschweifungen der Jugend-Liebe abgehalten würde, in die er sonst gewiß gerathen wäre, wenn er die Gegenstände derselben mit einem goldenen Regen hätte beträufeln können. Der Vater lebte in Weißenfels in großer Armuth, da er von dem Herzog seinen Gehalt nicht bekommen konnte; mit vieler Mühe bewegt der Sohn den Vater eine andere Stelle in Eisenach zu suchen, die er denn auch erhält. Der Sohn selbst will gern weiter, auf die Universität, er lebt in Weißenfels in großer Verzweiflung, muß sich selbst sein Zeug flicken. Einst als ihm im Collegio Dinte über seinen Rock gegossen wird, will er demselben mit Citronensaft zu Hülfe kommen; da bekommt der Rock große gelbe Flecken, er wäre beinahe krank vor Aerger geworden. Jetzt musste er in einem verschabten Mantel, den Degen an der Seite, Collegien und Freitische besuchen; es fehlte ihm nichts als ein Schießprügel, um als ein hamburger Friedens-Soldat agiren zu können. Endlich will er auf und davon, lässt sich aber durch seinen Vater beruhigen und erhält vom altenburger Consistorium 20 Gulden. Edelmann ist ausser sich vor Freude und geht damit 1720 nach Jena, er erhält auch ein Zeugniß vom Superintendenten Schumann in Weißenfels, aber keinen Zehrpfennig, wundert sich darüber; aber er hat später gelernt, avarus heisst ein Landpfarrer, avarior ein Stadtpfarrer und avarissimus ein Superintendent.

Edelmann studirt fleißig in Jena, aber sein Geld ist bald auf; da bekommt er in der Noth bei seiner freien Stube einen Stubenburschen,

der ihm bezahlen muß, sodaß er ein Viertel Jahr leben kann. Doch wird er dadurch im Studiren gestört, die Landsleute seines Stubenburschen speien obendrein seine Stube wie einen Schweinstall voll, sodaß er sich sehr unglücklich fühlt. Da wird er Informator beim französischen Lector Roux, kann nun gut auskommen, mattet sich aber ab und will den Contract schon aufkündigen; da kommt ihm Roux zuvor, weil er einen beständig anwesenden Reformator haben will. Dies verdrießt ihn so sehr, daß er sich auf alle Weise zu rächen sucht; das hat er von den Christen gelernt. Vor allen andern Collegien besuchte Edelmann die des Prof. Buddeus; auch bei dessen Schwiegersohn Walch hörte er. Der arme Mann, meint Edelmann, verdiente es bei seinem Fleisse nicht, daß man ihm einen Zeddel auf das Catheder legte, auf dem die Worte standen: „Alles was der Vater hat, ist mein." Edelmann hielt seine Lehrer damals für Orakel und konnte es nicht vertragen, wenn religiöse Zweifel aus Hobbes u. A. vorgebracht wurden. Die hebräische Sprache war ihm zuwider, eine geheime Stimme schien ihm zu sagen, daß er vergebens damit die Zeit verschwende; auch im Griechischen, obschon es ihm besser zusagte, kam er auf der Universität nicht weiter. Dagegen beschäftigte er sich viel mit der französischen und deutschen Sprache. Das Leben der Studenten in Jena war roh und wild: sie massacrirten sich vor den Häusern ihrer Seelsorger auf öffentlichem Markt; während der Zeit seines Studirens wurden auf diese Weise eilf Studenten ermordet. Edelmann kommt ganz ohne Anfechtung durch, weil er ein Buddeaner oder Mucker wird. Das Saufen war ihm jederzeit ein Gräuel; dagegen lernte er das L'hombre-Spiel und oft wird von Sonnabend Abend bis Sonntag Morgen gespielt, an die Kirche wird dann wenig gedacht. Der Kirchenbesuch würde aber auch die Frömmigkeit wenig gefördert haben. Denn in der Collegenkirche pflegten die Studenten zwischen der Kanzel und dem Altare während des Gottesdienstes ordentlich auf- und ab zu spaziren, mit einander zu plaudern, Zeitungen zu lesen und einander Neuigkeiten zu erzählen. Es entstanden damals in Jena die Streitigkeiten wegen der Wolfischen Philosophie, die Edelmann unter Buddeus Autorität verwarf, sich aber doch damit beschäftigte. Da seine Mutter sehr krank war, so machte er eine Reise nach Eisenach. In Gotha kehrte er bei seinem Vetter Kriegelstein ein, dessen älteste Tochter sich in ihn verliebte und er in sie, sodaß ihm der Abschied von Gotha schwer wurde. Bald nach seiner Rückkehr nach Jena starb seine Mutter. Auf dieser Rückkehr, sagt er, gefiel es der Führung meines Schöpfers mich auf's neue an meiner Geliebten zu divertiren; er reist mit ihr nach Erfurt, aber eine Aufpasserin verhinderte alle Caressen. Dann waren sie bei einem Katholiken in Erfurt zu Tische und Abends war Ball; aber Edel-

mann konnte nicht tanzen und musste sehen, daß seine Cousine von andern jungen Leuten zum Tanz geführt wurde. Von nun an predigt er fleißig in Jena; aber er kann nicht extemporiren, sondern muß emsig memoriren. Das Studentenleben hat er endlich satt, wünscht sich in der Welt umzusehen und sucht deshalb eine auswärtige Hofmeisterstelle.

Im Jahre 1724 verläßt Edelmann Jena und begibt sich nach Eisenach, um Prediger zu werden, jedoch mit der innern Zuversicht es nie zu werden. Er wird von Nicander examinirt, predigt mehre Mal, bittet Gott aber unter Thränen, ihm einen Weg zu zeigen sich in der Welt etwas zu versuchen. Mancherlei schöne Gesichter bieten sich ihm an, aber die Begierde Eisenach zu verlassen, steigt von Tage zu Tage. Sein kleiner Bruder schrieb einst Bibelsprüche auf Zeddel und läßt ihn einen ziehen; er trifft 1 Mos. 12, 1.: „und der Herr sprach zu Abram, gehe aus deinem Vaterlande und von deiner Freundschaft und aus deines Vaters Hause in ein Land, das ich dir zeigen will." Das machte einen unaussprechlichen Eindruck auf ihn. Bald darauf kommt ein Brief, es sei eine Hofmeisterstelle in Oesterreich vacant, Herr Roux habe sie zu vergeben. Edelmann schreibt versöhnend an ihn und erhält sie durch Roux's Empfehlung; die Reisekosten werden ihm theils geliehen theils geschenkt. Er besucht in Gotha noch einmal seine geliebte Muhme und bringt noch einige zärtliche Tage bei ihr zu. Bei Bamberg kann man vor Bettlern nicht aus der Stelle; während die Kirchen von Gold und Silber strotzen. Ueberall findet man dort volle Galgen und Räder, nie hat Edelmann so viele wiedergeborene Christen in solchem Zustande angetroffen und daneben so viele Heilige. Das Sonderbarste ist, daß diese Spitzbuben nach einem kurzen Spaziergange durch's Fegefeuer sich im Himmel versammeln sollen, da können andere ehrliche Leute keine Neigung haben nach dem Himmel zu kommen; auch sieht man nicht ein, daß Christus ihre Strafen auf sich genommen hat, sie müssen alles selber ausessen, und diese Warnung hilft auch viel kräftiger. Edelmann glaubt, Christus hätte viel besser gethan in seiner verklärten Menschheit auf Erden zu bleiben, um bei Streitigkeiten über ihn den verschiedenen Secten Rath zu ertheilen, als daß er sich in den Himmel retirirte, wohin keine sichern Gelegenheiten gehn. Von Nürnberg reist er nach Regensburg und dann weiter zu Schiffe auf der Donau, betrachtet die Werke Gottes mit Rührung und bleibt bei den Donaustrudeln von allen Passagieren allein keck auf dem Schiffe. Je näher sie indeß ihrem Ziele, St. Pölten, kommen, desto demüthiger wird Edelmann, weil er merkt, daß man dort viel besser französisch spricht als er.

Von der Familie des Herrn von Kornfeil wird er freundlich aufgenommen, lebt aber ziemlich einsam auf den Gütern, um Gesellschaft

kümmert er sich nicht viel, das schöne Geschlecht ist dort nicht reizend, und er martert es mit seiner guten Gestalt ohne Hoffnung des Genusses. Er gibt wöchentlich 20 Stunden, übrigens geht er viel auf die Jagd, sendet seinem Vater zuweilen etwas Geld und hält sich knapp. Er disputirt viel mit den Pfaffen mündlich und schriftlich. Das war freilich sehr unbesonnen, da es den Herrschaften nicht erlaubt war Theologen zu Hofmeistern zu haben, weshalb Edelmann im Oesterreichischen auch in weltlichen Kleidern auftreten musste; aber er wäre damals mit Freuden ein Märtyrer geworden. Uebrigens verträgt er sich gut mit den Mönchen, sie traktiren ihn. Einst wollen sie ihm sogar bei einem Gastmahl ein Mönchshabit aufschwatzen, aber er weiß dieser Gefahr auszuweichen; in Bezug auf die Theologie sind die Mönche die gröbsten Ignoranten. Edelmanns Principal genießt das Abendmahl mit seiner Familie das eine Jahr beim Prediger des schwedischen Gesandten in Wien, das andere Jahr in Oedenburg; daran nimmt denn auch Er Theil.

Nach drei Jahren denkt er ernstlich über seine Zukunft nach; die Herrschaft kann ihn nicht anstellen, und im Vaterlande fürchtet er vergessen zu werden. Er sieht sich deshalb nach einer Stelle um, wo er sich im Predigen üben kann, und kommt zu einem pietistischen Kaufmann Muhl in Wien als Informator. Der Dienst ist streng, und das muckerische Wesen gefällt ihm nicht. Muhl ist von Natur ein fröhlicher Mann, aber er glaubt der hallischen Theologie zufolge, daß Fröhlichkeit eine Sünde sei und hat deshalb keine vergnügte Stunde, seine Gebete sind oft zwei Stunden lang. Einst muß Edelmann auch wider seinen Willen der Gebetstunde des schwedischen und des dänischen Gesandtschaftspredigers beiwohnen: Jeder betet dort laut, und es wird ihm bange ums Herz, daß auch ihn die Reihe treffen möge, aber die Uebrigen beten so lange, daß er frei kommt. Als Muhl in's Bad reist, kann er sich mit der Frau noch weniger vertragen; sie will nicht haben, daß er so fleißig ausgeht. Da bewirbt er sich um eine andere Stelle, schreibt an den Grafen von Kornfeil und erhält solche bei dessen Schwager, dem Grafen von Auersperg. Nun verwandelt sich seine muckerische Stellung wieder in eine natürliche: er hat wenig zu thun und macht viele Ergötzlichkeiten mit, von denen ihm das Tanzen am wenigsten gefällt, es schien ihm sündhaft und sagte auch seinem Naturell nicht zu, sondern kam ihm possirlich vor; auch vermeidet er aus Stolz das weibliche Geschlecht, dessen Abgott er ist. Einmal muß er als Theologe zu einer Verwandten des Hauses, einer Gräfin von Steckborn, die sich vom Teufel besessen glaubt. Da die Krankheit schon im Abnehmen begriffen war, so gelingt es ihm sie zu curiren. Der Graf von Kornfeil verkauft endlich der Religionsbedrückungen wegen seine Güter und zieht nach Baiern.

Diese Gelegenheit benutzt Edelmann um mit geringen Kosten in sein Vaterland zurückzukehren. Im Oesterreichischen hat er noch Brockes „irdisches Vergnügen in Gott" kennen gelernt, und dieses Werk hat großen Einfluß auf ihn gewonnen. Er schrieb auch eine poetische Epistel an Brockes und erhielt von ihm eine Antwort in Prosa; späterhin folgte er in Hamburg seiner Leiche. Dabei gedenkt er der lächerlichen Sitte in Hamburg, die Todten schwankenden Schrittes zu Grabe zu tragen, und meint, man könne mit dem Holländer ausrufen: „Well, wo hebt sich de Fends besapen!" Er hat eine vergnügte Rückreise mit dem Grafen bis Regensburg. Der Eindruck den die Natur auf ihn machte, ging ihm schon damals über den, den die Offenbarung hinterließ; Brockes irdisches Vergnügen hatte besonders die Aufmerksamkeit auf die Natur bei ihm gesteigert. In Regensburg nimmt er vom Grafen Abschied und begibt sich über Nürnberg nach Sachsen zu seinem Bruder in Chemnitz, predigt hier und will, als seine Gelder dünn werden, nach Dresden und, wenn er dort keine Stelle findet, die Elbe hinunter nach Hamburg. Da wird er einem Landprediger, dessen Namen er lieber verschweigt, als Informator empfohlen. Hier studirt er fleißig und ist streng in seinem Wandel. Daher wird er seinem orthodoxen Prediger als Pietist verdächtig; doch darf dieser sich nicht gegen ihn auflehnen, weil er sich schon zu viel Blößen gegen ihn gegeben hat. Edelmann sagt, er will seinen Wandel nicht Tugend nennen, es war vielmehr Stolz sich neben einem armen Sünder zu erheben.

Edelmann beschäftigte sich damals mit Marpergers Predigten über die Wiedergeborenen und ist betrübt bis zur Verzweiflung, daß er noch so weit von einem wahrhaft Wiedergebornen entfernt ist. Er findet aber auch schon damals in dieser Lehre Widersprüche: einmal soll ein Wiedergeborener nach 1 Joh. 3, 9. nicht sündigen können, und doch muß der Christ bis an sein Ende ein armer Sünder bleiben. In Bezug auf die lutherische Orthodoxie wird Edelmann zuerst schwankend durch Gaudlitz's Buch wider Melodium über die Kindertaufe, die ihm schon damals eine Gaukelei zu sein schien. Er sah jetzt ein, daß die lutherische Kirche nicht mehr auf dem Grund der ersten Christen stehe. Darauf fing er an die Wahrheit bei den kleinern Parteien der Christenheit zu suchen, weil er sie bei dem großen Haufen nicht finden konnte. Die Mennoniten besonders zogen ihn an; wären dergleichen gerade in der Nähe gewesen, er hätte sich offen zu ihnen bekannt. Ein großer Kampf gährte in ihm; gegen Freigeister war es übrigens damals noch vollkommen eingenommen; hätte man aber auch nur von seinen damaligen Zweifeln irgend etwas gewusst, er würde nirgends eine Informatorstelle erhalten haben. Bei diesen ungeheuren Kämpfen fühlte er doch eine innere Zufriedenheit; er

liest sehr viel und sucht die Wahrheit recht von Herzen. — Seine Absicht war damals, unter verdecktem Namen die Frage an die lutherischen Theologen ergehen zu lassen, ob ein Gegner der Kindertaufe wol lutherischer Prediger werden könne. Er sieht aber bald ein, daß dies eine vergebliche Frage sein würde, liest Arnolds Kirchenhistorie und bekommt einen rechten Abscheu vor der lutherischen Orthodoxie, wendet sich auch wirklich auf die Seite der Pietisten. Am meisten zuwider ist ihm Löschers Behauptung, daß auch ein Wiedergeborner das Sündigen nicht solle lassen können, da es geradezu der Stelle 1 Joh. 3, 9 widerspricht. In jener Gegend war damals ein Pfarrer als des Socinianismus verdächtig suspendirt, die Candidaten daselbst müssen für ihn predigen; auch Edelmann. Dieser nun schmäht in seiner Predigt tüchtig auf die Vernunft und schlägt die Einladung des freundlichen Predigers zu ihm zu kommen ab, weil er ihn verachtet. Jetzt nun bedauert er ein solches Betragen und gibt es dem Christenthume Schuld; mit der Bemerkung, so muß das Christenthum allen gebildeten Völkern ein Abscheu werden. Bald darauf aber wird er selbst seinem Pfarrer als heterodox verdächtig und er glaubt, daß Dieser deshalb an seinen Superintendenten Wilich geschrieben habe, obschon Letzterer ihm den Rath ertheilt sich dort examiniren zu lassen.

Edelmann aber will schon keine Pfarre mehr. Er kommt zum Grafen von Calenberg in Dresden als Hofmeister, reicht mit seinem Gehalt von 50 Thlr. nicht aus, stellt dies dem Grafen vor und erhält eine jährliche Zulage von 24 Thlr., ausserdem monatlich 1½ Thlr. Biergeld und zu Weihnachten so viel, daß er 100 Thaler hat; eine schöne Stelle. Einen bedeutenden Theil seines Gehaltes verwendet er auf Bücher, und zwar kauft er größtentheils in Auctionen häretische Bücher. Doch bleibt er noch innerhalb der christlichen Religion, und zwar steht er auf pietistischer Seite; was er dem Eindruck zuschreibt, den Buddeus auf ihn gemacht hat, den er vor allen Orthodoxen ehrte. Er machte alle Kirchengebräuche mit, seine Natur blieb aber wie sie war; er kann auch nicht rühmen einen einzigen wahren Christen, wie er solchen sich vorstellte, gefunden zu haben. Da hört er vom Grafen von Zinzendorf, von dem schon früher ein orthodoxer Schulfreund spottend mit ihm gesprochen hatte, und gerade dieser Spott hatte seine Aufmerksamkeit vermehrt. Sein Eifer nach wahren Christen ist so groß, daß er sich überall nach den Herrnhutern umsieht. Endlich schreibt er an den Grafen selbst und bittet ihn um Nachricht, wird eingeladen dorthin zu kommen, hat aber augenblicklich kein Geld, was er Zinzendorf zuerst nicht merken lässt, ihm aber endlich doch mittheilt. Darauf schickt der Graf sogleich unaufgefordert die Reisekosten, was auf Edelmann einen guten Eindruck macht,

jedoch kann er augenblicklich nicht wegkommen. Indessen kommt Watteville nach Dresden; Edelmann lernt ihn bei einem gewissen Buchs kennen, einem Gichtelianer aus Schlesien.

Darauf erbittet sich Edelmann bei seiner Herrschaft Urlaub nach Bautzen und reist Pfingsten 1735 nach Herrnhut, wo ihn Spangenberg empfängt. Er bekennt, daß er mehr darauf ausgegangen sei etwas Gutes zu finden, als daß er dort wirklich gute Eindrücke empfangen habe. Zinzendorf und Edelmann merken gleich bei der ersten Bekanntschaft, daß sie nicht für einander gemacht sind. Doch unterdrückt Letzterer diese Empfindung und bemüht sich Alles als Kennzeichen der ersten Christen anzusehen; als er dies aber ausspricht, wird er zurechtgewiesen, das sei etwas Nachgemachtes, was nicht in Herrnhut sein soll. Durch solche Reden wird er aus seinen liebsten Betrachtungen aufgeschreckt. Zinzendorf ließ sich nach seiner Meinung zuviel bedienen; Apostel, die schon in Amerika gewesen waren, mussten bei Tafel aufwarten als Lakaien. Edelmann sollte dort auch ein Wunder sehen, das aber ein jämmerliches Ende nahm: einem kranken Knaben ward gesagt, wenn er Glauben hätte, würde er aufstehen können und sein Bett heimtragen; er steht wirklich auf, ist aber den dritten Tag todt; bei der Beerdigung desselben sind schon Alle versammelt, nur Zinzendorf noch nicht; Edelmann glaubt schon, wenn er käme, würde sich das Wunder mit dem Jüngling von Nain wiederholen, sieht sich aber in seinen Erwartungen getäuscht und schließt daraus, die Herrnhuter wären doch wol die ersten Christen noch nicht. Spangenberg will ihn nicht bei dem Liebeskuß zugegen sein lassen, darüber ist er sehr unzufrieden und wird nun endlich zugelassen; jetzt aber küssen sich die Männer allein unter einander, worüber er seine Glossen macht. Er moquirt sich überhaupt über die Ehe bei den Herrnhutern und bekennt endlich, daß er nicht viel Bedeutendes bei ihnen gefunden habe; die armen Wenden, die weit herkommen, um ihren Gebeten und Vorträgen beizuwohnen, werden hungrig und durstig wieder nach Hause geschickt. Gar nicht zufrieden ist Edelmann mit dem Sonntag Nachmittag bei Zinzendorf: da werden dem Grafen zuerst die unmündigen Kinder gebracht; den Kleinen, die noch nicht sprechen können, werden geistliche Melodien vorgespielt und es wird mit ihnen getändelt; hierauf wird mit den Kindern unter 10 Jahren gebetet und katechisirt; dann müssen die Knaben von 10—15 Jahren knieend beten, und später ebenso die Mädchen zwischen 10—15 Jahren; endlich kommen die ledigen Brüder und Schwestern. Dabei spottet er über die Schnelligkeit, mit welcher der Graf die ihm auf Zeddel vorgelegten Fragen auf der Stelle beantwortet; ja er wirft ihm vor, daß er das Geld der nach Herrnhut ziehenden Brüder zu seinem Besten misbraucht habe; so soll ein

gewisser Richter, der mit einigen 1000 Thalern aus Stralsund dorthin zog, in Herrnhut verarmt sein. Dennoch ist er in seinem Urtheil schwankend, das Ansehn Oettingers, Kleins und Müller's hält seine Kritik zurück. Als er endlich gefragt wird, wessen sich die Gemeinde von ihm zu versehen habe, ist er in Verlegenheit und antwortet ausweichend: was von einem rechtschaffenen Nachfolger Jesu zu erwarten wäre. Der Graf erinnert ihn, nichts sei besser als Christo Seelen zu gewinnen; er hat Edelmann nämlich zum Apostel nach Amerika bestimmt. Ueber die Kindertaufe konnten sie indeß schon damals nicht einig werden; der Graf sah wol ein, daß Jener mehr aus Gefälligkeit in dieser Sache nachgab; und noch lange nachher correspondirten sie über diesen Lehrsatz. Hätte Zinzendorf damals die erste Hitze recht benutzt, er hätte aus Edelmann machen können was er wollte; da er ihm aber Zeit zur Besinnung ließ, so hatte er schon halb verloren. Indeß versprach Edelmann bei seinem Abschiede, sich bald für immer wieder einzustellen; und der Graf bezahlte wiederum unaufgefordert die Kosten der Rückreise.

Als Edelmann mit Zinzendorf bekannt zu werden suchte, schrieb er übrigens schon die „unschuldigen Wahrheiten". Er übersetzte nämlich gerade eine italienische Oper von Fabricio in deutsche Verse; da war es ihm eines Morgens als rufe ihm Einer zu „schreib unschuldige Wahrheiten". Flugs er an den Schreibtisch und schreibt von der Gleichgültigkeit der Religionen, schickt das Stück nach Leipzig zum Buchhändler Walther ohne sich zu nennen und forscht überall nach, ob es gedruckt ist. Er schickt darauf Stück 2. 3. 4. ebenfalls nach Leipzig, es vergeht ein halbes Jahr und er bekommt nichts davon zu sehen. Walther schickte nämlich die Abhandlungen nach Frankfurt a. M. an einen gewissen Andreas Groß, Haupt der dortigen Separatisten; dieser lässt sie auf seine Kosten drucken. Edelmann wird endlich ungeduldig, schreibt unter seinem Namen mit verstellter Hand an Walther, ob er ihm nicht die unschuldigen Wahrheiten verschaffen könne. Walther merkt, daß er der Verfasser sei; schreibt ihm, er habe von einer solchen Schrift noch nichts gehört, sobald sie ihm zukomme, wolle er sie ihm schicken. Endlich sieht Edelmann die Wahrheiten bei einem Freunde, Hase; dieser aber merkt nichts von seiner Autorschaft, obgleich er bald blaß bald roth wird. Ganz erfreut nimmt er sie mit nach Hause und schreibt das 5. Stück. — In dieser Zeit geräth er mit dem Gichtelianer Buchs in nähere Bekanntschaft und erhält von diesem Dippels Schriften, die ihm über das Verdienst Christi Licht geben. Er gewinnt den Buchs lieb und macht sich endlich den Hauptsatz der Gichtelianer von Vermeidung des Ehestandes, obgleich solche gegen sein Naturell ist, schmackhaft. Er ist also auf einem den Herrnhutern gerade entgegengesetzten Wege. Hätten die Gichtelianer

damals für seinen Unterhalt sorgen wollen, er wäre selbst der Ihrige geworden; ihr stiller Wandel hatte ihn eingenommen, obgleich ihr verstecktes Wesen ihm nicht gefiel. Dennoch dachte er sein Versprechen zu halten und in Herrnhut Medicin zu studiren. Da bedurfte sein Bruder 150 Thlr. um Licentiat zu werden, weil er sein Amt verloren hatte; Edelmann wendet sich deshalb an Zinzendorf, der schlägt ihm aber die Anleihe ab, Buchs dagegen gibt ihm die 150 Thlr. ohne Interessen. Er war nun in Bedenken, ob er noch zu Zinzendorf ziehen sollte, er hat nämlich seinen Abschied bei Calenbergs schon gefordert, Buchs räth ihm ab, denn ihm gefiel die „geistliche Stuterei" der Herrnhuter nicht. Edelmann wusste damals davon noch nichts; als er aber die Verkupplung durch's Loos erfuhr, er der in diesem Puncte viel delicater war als die Bullen des Heilandes, und durch's Loos sich eine Frau anhängen zu lassen, zu der man keine Neigung hat, viel abscheulicher fand als auszudrücken möglich sei; so wurde dies eine Hauptursache, weshalb aus dem Abzuge nichts ward.

Edelmanns Lage war jetzt eine misliche: seinen Abschied von Calenbergs hat er erhalten, eine neue Condition will er nicht, und weiß doch nicht wo er bleiben soll; er hätte zu Buchs gehen können, aber es war gegen sein Naturell, den noch mehr zu beläſtigen. Indeß ladet ihn der Medailleur Großkurth ein, mit der Aufforderung, bei ihm zu wohnen und zu essen. Den Vorschlag nimmt Edelmann an, bekommt ein nettes einsam gelegenes Stübchen, und lebt anfangs dort ganz vergnügt: kein gräflicher Sausewind stört ihn mehr, das Informationsjoch ist abgeschüttelt, kein steifes Ceremoniell genirt ihn, er hat seine natürliche Freiheit, eine Arbeit die ihm gefällt und keine Sorge, auch die Gespräche mit dem ehrlichen Großkurth unterhalten ihn. So lebt Edelmann ganz in der Stille in Dresden, er hatte nämlich bei allen seinen Bekannten Abschied genommen, unter dem Vorwande er gehe nach Herrnhut; daß er so auch den gütigen Buchs täuschen musste, that ihm wehe. Der Friede bei Großkurth dauerte aber nicht lange, dessen Frau war ein Satan, sodaß sein Abscheu vor einem solchen Joch sich noch verstärkte. Wäre sie eine holdselige Abigail gewesen oder eine Bathseba, so hätte er wol den David gespielt, dann hätte die Welt nichts weiter von ihm erfahren; so aber musste sie dazu dienen ihn wieder in die Welt zu stoßen. Sie hielt ihn nämlich für einen Pietisten, für einen Verführer ihres Mannes, störte die Beiden durch ihre Gegenwart, schwatzte unausstehlich, sprach von Eheteufeln; kurz sie wollte ihn aus dem Hause haben. Dennoch schlug er eine Stelle, die ihm als Informator angeboten wurde, aus; er will nicht wieder informiren. Auf dringendes Bitten übernimmt er endlich auf kurze Zeit den Unterricht gegen Mittagstisch, um dem Haus-

teufel aus den Augen zu sein, und zieht bald darauf von Großkurth weg, fragt ihn was er ihm schuldig sei, obgleich er nicht weiß, womit er bezahlen soll; ja er weiß nicht einmal wohin er sein Haupt legen soll oder auch nur seinen Koffer stellen, den sein Freund Hase nicht bei sich aufnehmen will. Da erhält er bei einem frommen Separatisten, dem Töpfer Döber, eine Stube und obendrein Geld gegen Unterricht im Französischen und Lateinischen.

Ehe Edelmann in diese nicht eben günstige Lage kam, hatte Zinzendorf noch einmal zu ihm gesandt, um ihn an sich zu ziehen. Wäre das später geschehen, so hätte sich Edelmann, wie er bekennt, ihnen vielleicht übergeben; so aber müssen die Apostel unverrichteter Sache abziehen. Bei ihrem Abschied singen sie ihm ein Verschen „Gib ihm heute, gib ihm heute den Prophetengeist u. s. w. — eine Kraft, die alles niederreißt"; dies nimmt er mit großer Freude als ein Orakel auf. — Das Wohnen bei Döbern ist nicht zum angenehmsten, Döber liegt ihm beständig auf dem Halse, will aus Neugierde immer wissen was er schreibt und erfährt doch nichts. Zum Unterrichten wird er auch immer aufgefordert; selbst ein Bruder des Grafen Zinzendorf will ihn engagiren; er schlägt aber diese Anerbietungen alle aus. Daneben verlautet auch schon etwas von seiner Heterodoxie. Löscher lässt ihn sogar einmal citiren und sagt ihm, Döber sei in 1½ Jahren nicht zum Abendmahl gewesen; er hoffe nicht, daß Edelmann daran Schuld sei, sonst müsse er das dem Oberconsistorio vortragen. Edelmann beruft sich darauf, daß er erst vier Wochen bei Döbern wohne und selbst die Kirchengebräuche immer beobachtet habe. Für diesmal kommt er damit durch; aber der Aufenthalt in Dresden ist doch schon gefährlich, man sagt ihm ins Gesicht, daß er der Verfasser der unschuldigen Wahrheiten sei. Jetzt kommt wie gerufen eine Einladung von dem Buchhändler Walther in Leipzig, sich von Groß in Frankfurt a. M. und Haug in Berleburg als Mitarbeiter der Berleburgischen Bibelübersetzung engagiren zu lassen; es wird ihm nichts Gewisses ausser freier Station bei Haug in Berleburg versprochen. Das war die Stellung, die er beständig gewünscht hatte; nun, sagt er, wird man meiner gedenken, solange noch ein Blatt der neuern Kirchengeschichte vorhanden ist. Der ganze Schwarm der Orthodoxen wird in den nächsten 100 Jahren die Bresche nicht wieder füllen, die die Freigeister in diesem Semlo geschlagen haben. Er wisse nicht, ob die deutschen Waffen sich mehr Aufmerksamkeit verschafft haben, oder ob die noch nicht wiederhergestellten Riffe durch die Engländer und Franzosen. Wer nach mir kommt, ruft es aus, wird schon leichtere Arbeit haben.

Im Jahre 1736 zieht Edelmann aus Dresden über Naumburg

(wo er die älteste Tochter seiner Wirthin und seinen Barbier für seine Ansichten gewinnt, sodaß sie noch mehre Jahre mit ihm correspondiren und ihn mit Geld unterstützen), über Gotha (wo er seine ehemalige Geliebte besucht, aber eiskalt gegen sie ist, denn die Neigung hat sich verloren), nach Frankfurt. Hier nimmt man ihn sehr freundlich auf, sodaß er glaubt die ersten Christen gefunden zu haben. Der Andrang von Separatisten beim Bruder Groß ist sehr groß. Er macht von dort eine Ausfahrt mit den Brüdern nach Homburg, wo sich ebenfalls viele Separatisten aufhalten, und reist endlich mit innerer Bangigkeit, der er nicht Herr werden kann, nach Berleburg ab. Unterwegs begegnen ihm auch Inspirirte. Bruder Haug, der des Pietismi wegen aus Straßburg verjagt ist, gefällt ihm nicht besonders. Edelmann soll die Geschichte der Wiedergeborenen fortsetzen, will das aber nicht, weil er die Leute nicht kennt und sie für keine Wiedergebornen hält, da Solche durchaus nicht sündigen müssen. Dagegen übersetzt er Poiret's göttliche Haushaltung Thl. I., gibt die geistliche Fama heraus Stück 20—22, übersetzt den 2. Brief an den Timotheus, den Brief an Titum und an Philemon. So arbeitete er ein ganzes Jahr, erhielt aber kein Geld, obgleich ihm 200 fl. jährlich versprochen waren.

In dieser Zeit schrieb Edelmann auch das 11. und 12. Stück der „unschuldigen Wahrheiten"; aber in so starken Ausdrücken, daß diese Bogen auf den Wunsch von Groß nach dem Druck verändert werden mussten, was Diesem nach seiner Aussage einige 100 fl. Schaden verursachte. Edelmanns Feuer kommt den Brüdern gefährlich vor, sie suchen seitdem seiner mit guter Manier los zu werden. Bald darauf macht er die Bekanntschaft von Anhängern der Madame Gujon und der Bourignon, die sich im Dillenburgischen auf dem Haynchen aufhielten, 2 Meilen von Berleburg. Das Haupt derselben ist ein Herr von Marsay; sie halten täglich eine Versammlung, in der sie still vor sich weg auf die innere Stimme Gottes lauschen. Edelmann ist in ihren Augen ein sehr kleines Lichtchen, und er glaubt das selbst auch, denn er blickt noch auf jedes Licht ausser sich selbst; aber er fühlt sich doch schon damals nach solchen Stunden leer an innerer Zufriedenheit. Er soll in Marsay einen wahren Wiedergebornen gefunden haben; als er aber fragt, ob Derselbe nicht mehr sündige, da stutzt man und meint, er treibe die Wiedergeburt zu hoch. Von den Socinianern in der dortigen Gegend hielt sich Edelmann damals zurück. Bald darauf bezieht er mit mehren Karren voll Bücher die Messe zu Frankfurt und klagt dort bei Bruder Groß, daß er von Haug kein Geld erhalte. Dort in Frankfurt machte er auch Bekanntschaft mit einem Socinianer, dem Herrn Rath Fend, der ihn sehr freundlich aufnimmt und beim Abschied eine Caroline in die Hand

drückt. In Berleburg wiederangekommen, brachte er ein ganz anderes Gesicht mit; denn er hatte so viele Geister kennen gelernt, daß er fast nicht mehr wusste, was er glauben sollte. Durch Haug's Vorrede zu seiner Theosophia pneumatica, in welcher sich Derselbe über die Sammlung der kanonischen Schriften der Bibel misbilligend äussert, wird er aufmerksam, sein Glaube an die Unfehlbarkeit der Bibel bekommt einen leisen Stoß. Sein Unglaube wurde damals genährt durch den Hof-Medicus Canz, den Bruder des Tübinger Professors, damals seinen einzigen Freund in Berleburg. Das Verhältniß zu Haug wurde immer unangenehmer: Haug war mit der Bibelübersetzung nicht zufrieden, sie wurde zu weitläufig, er änderte deshalb, dies wollte Edelmann dann nicht als seine Arbeit anerkennen; zudem bekommt er von Haug kein Geld und will ihn nicht darum bitten. Endlich entzweit er sich mit ihm und zieht von ihm, ohne mehr als 82 Gulden, die ihm Groß vorgeschossen hatte, von ihm zu erhalten. Doch er rüstet sich mit Vertrauen auf Gott zum Abschied, und des Vaters Segen ruhte reichlich auf ihm dafür, daß er ihm einst 10 Thaler aus Oesterreich geschickt hatte. Er hatte nämlich gleich bei seinem Antritt bei Haug in die Erfurter Lotterie gesetzt, in der Absicht den Gewinn mit Haug zu theilen; oder vielmehr er hatte zwei Loose genommen und eins für Haug ohne dessen Wissen bestimmt, wenn auch der größte Gewinn darauf fallen sollte. Nun fiel auf Edelmanns Loos eine Bibel, auf Haug's 40 Thaler; jetzt war er in seinem Gewissen zweifelhaft, ob er ihm die 40 Thaler lassen oder sie gleichsam als eine Bezahlung Gottes ansehen solle; endlich entschied er sich für dies Letztere mit zufriedenem Gewissen.

Edelmann bezog jetzt ein Logis bei einem Bäcker, Namens Zepper, einem Separatisten; in demselben Hause ihm gegenüber wohnte ein Inspirirter, bei dem gab er sich wöchentlich für zwölf Groschen in die Kost, besuchte jetzt auch mit dem Informator Ludolff die Inspirirten zu Homburghausen. Diese Gemeinde war entstanden aus einzelnen vertriebenen hugenottischen Propheten aus Frankreich, mit denen sich in Württemberg andere Schwärmer vereinigt hatten. Sie waren endlich aus Memmingen vertrieben worden und ließen sich in diesen Gegenden, die von den Heterodoxen und Schismatikern gleichsam angebauet waren, nieder; haben sich hier auch gehalten bis auf die neueste Zeit, erst vor etlichen Jahren sind sie nach Amerika ausgewandert. Doch um wieder auf unser Manuscript zurückzukommen, Edelmann wurde von diesen Inspirirten sehr freundlich aufgenommen, sie nannten sich gegenseitig Brüder, bewiesen sich offen gegen ihn, nicht so mürrisch wie Haug. Die andern Secten in jener Gegend halten sie für Narren; Edelmann glaubt, sie seien die einzigsten ächten Christen, ihres liebevollen Betragens wegen.

Bald darauf führt er den Professor König bei ihnen ein, der gleich in der ersten Versammlung inspirirt wird, nachher aber wieder abfällt; doch steigt Edelmann dadurch bei ihnen im Ansehen. Besonders freundlich benimmt sich gegen ihn Bruder Pfeiffer, dessen Töchter für ihn nähen und stricken und ihm Geschenke machen; kurz er sieht wol ein, wohin das hinaus will, sie haben aber nichts Reizendes für ihn. Die Inspirirten hatten Taufe, Beichte und Abendmahl abgeschafft, hielten dreimal wöchentlich Gottesdienst, zweimal nämlich am Sonntage, am Vor- und Nachmittage, und am Mittwoch Vormittags. Bei diesen von ihnen sobenannten Gebetsversammlungen stimmt zuerst der Vorsteher, oder einer der beiden Mitarbeiter, ein Lied an aus dem Psalterspiel; und gewöhnlich ist die Gemeinde gleich anfangs aus dem Ton gebracht. Der Eine singt moll, der Andere dur; dann fällt die Versammlung auf die Kniee und legt den Kopf auf den Stuhl, sodaß jeder ein Z bildet, und wartet auf den Geist des Gebetes. Edelmann behauptet, die Inspirirten könnten gar nicht beten; das hätten seine Schüler und Schülerinnen besser gekonnt. Nach vielen Gebeten setzt man sich wieder, und der Vorsteher liest einen Abschnitt aus der Bibel vor und erklärt ihn.

Die ganze Secte, vertheilt in Berleburg, Schwartzenau, und Homburghausen, bestand damals aus 50 Seelen; in Homburghausen war der Vorsteher ein Dr. Hermann, ein Enfaltspinsel, Mitarbeiter waren Pfeiffer und Heiß. Das eigentliche Haupt dieser Secte war der Prophet, der Sattler Joh. Friedr. Rock; der, wie Edelmann behauptet, in Frankfurt a. M. schon im Zuchthaus gesessen und in der Schweiz den Staubbesen erhalten hatte; er war die Ursache gewesen, daß die Secte Memmingen verlassen hatte. Früher, sagt Edelmann, war der Papst der Inspirirten der alte Gruber, dessen Sohn in der Schweiz ebenfalls den Staubbesen bekommen, dann aber die Secte verlassen und nach Amerika ausgewandert war. Die Partei hatte überhaupt viel Spott und Hohn und viele Drangsale erleiden müssen. Das billigste Urtheil über sie, meint Edelmann, wäre, es seien Schwaben, die würden vor dem 40. Jahre nicht klug. Er habe keine Secte gefunden, die mehr gegen die Vernunft gehandelt hätte; er könne jetzt nicht begreifen, wie er dreiviertel Jahr unter ihnen habe aushalten können; es sei das die einfältigste Periode seines ganzen Lebens gewesen; und es sei kaum zu glauben, welche Mühe er sich gegeben habe dem Zeuge Geschmack abzugewinnen. Als er den Rock zuerst sprechen sollte, war ihm zu Muthe, als wenn er dem Beelzebub seine Aufwartung machen solle, er hätte sich diese Ehre gern verbeten, wenn er nicht gefürchtet hätte den ganzen Schwarm auf sich zu ziehen. Bruder Rock nahm ihn sehr freundlich auf und alsbald kam der Geist über Denselben, dabei geberdete er sich

unmäßig, und die Brüder rüsteten sich auf der Stelle niederzuschreiben was der Geist mittheilen würde. In Rock's Inspiration werden dem Edelmann Verheissungen gemacht, wenn er das Kleid des Heils anziehen wolle, er glaubt, er solle Märtyrer werden; man gratulirt ihm und vergleicht was geschrieben ist, und siehe da, es gibt schon verschiedene Lesarten, solche Verschiedenheiten können aber nur durch eine abermalige Inspiration entschieden werden. Edelmann bedankt sich bei Rock, daß der Geist auch seiner Wenigkeit gedacht habe, und Rock nimmt diesen Dank sehr freundlich auf. Als Edelmann allein auf seiner Stube ist, bittet er Gott, ihn keinem falschen Geist zu übergeben. Die Brüder glauben, daß er völlig von der Inspiration überzeugt ist, er selbst aber kann zu keinem Schlusse kommen. Rock reiste wieder in's Isenburgische, und Edelmann lebte ganz vergnügt mit den Brüdern. Nun war von Rock die Sitte des lauten Gebets eingeführt worden, wie Edelmann sagt, damit Rock den Brüdern in's Innerste schauen konnte und sie in Unterwürfigkeit erhielte.

Endlich nach drei Viertel Jahren verlangt der Vorsteher Dr. Hermann auch von Edelmann, daß er laut beten solle. Dieser beruft sich aber darauf, daß man nach Christi Befehl in der Stille beten soll und ein Widerspruch in der Bibel nicht angenommen werden dürfe, und bleibt bei seinem stillen Gebet. Dieser Streit wird dem Propheten Rock berichtet, der herüber kommen will ihn zu schlichten. Weil Edelmann damals noch nicht wusste, ob er es mit Gott oder dem Teufel zu thun hätte, war er in solcher Angst, daß er glaubte, es würde ihm sein Leben kosten; er verging wie ein Schatten und kannte sich selbst kaum, wenn er sich den Spiegel vorhielt. Je näher die Zeit kam, daß Bruder Rock eintreffen wollte, desto jämmerlicher sah es in seiner Phantasie aus; das Herz im Leibe bebte ihm, wenn er daran dachte, was für ein Kampf ihm bevorstände; er ward immer schwächer und musste sich endlich zu Bette legen. Auch der Schlaf war ihm lange mehr eine Marter als eine Erquickung gewesen der Träume und der Phantasien wegen; endlich schlief er aus Mattigkeit ein, fühlte sich als er aufwachte sehr erquickt, und es war ihm plötzlich als wenn Einer zu ihm sagte: *καὶ θεὸς ἦν ὁ λόγος*, Gott ist die Vernunft. Wol hundertmal hatte er diese Worte gelesen und nie den Trost darin gefunden, den er jetzt daraus zog; von welcher Kraft und Zuversicht fühlte er sich erfüllt! aus den Thoren des Todes war er zum Leben gerufen; kaum konnte er den Tag erwarten, an welchem er mit Rock anbinden sollte; die Vernunft, die er bisher nicht anerkennen durfte, hatte nun ihre völlige Freiheit. Man stelle sich, sagt er, einen an Händen und Füßen gebundenen und in der äussersten Finsterniß gefangen gelegenen Sklaven vor, und urtheile über seine

Freude, wenn er sich auf einmal wieder in Freiheit gesetzt sieht; und doch wird man sich keine Vorstellung von der Freude machen können, die mein Gemüth damals einnahm. Auch seine Hausgenossen, der Langemeier und die Schelldorfinn, welche dieselbe Angst gehabt hatten, erzählen ihm am andern Morgen, sie hätten einen Traum gehabt, daß der Rock zu Grunde gehen würde; alle Drei betrachteten den Tag als ihren Geburtstag. Edelmann geht ohne seine Hausgenossen in die Versammlung der Inspirirten zu Homburghausen, wo man sich steif und gezwungen gegen ihn beträgt. Als die Begeisterung über Rock kam, machte er einen Sprachfehler, er sagte nämlich aus dem Centrum statt aus dem Centro, was nicht wenig dazu beitrug Edelmanns Muth zu erhöhen. Der kurze Sinn seiner Rede war eine Ermahnung an Dr. Hermann und Edelmann, durch unnütze Streitigkeiten nicht die brüderliche Liebe zu stören. Edelmann lässt ihn merken, daß seine Achtung vor ihm gesunken sei; und als Hermann ihm die Hand bietet mit den Worten, nun sei ihr Streit geschlichtet, gibt er ihm die Hand zwar wieder, sagt aber, ein Streit sei das gar nicht gewesen, sie hätten nur verschiedene Ansichten. Er geht dann zwar mit Rock nach Berleburg, aber nicht mit in die dortige Versammlung; vielmehr schreibt er an die Gemeinde und an Rock, sie ermahnend die Gaukeleien mit der Inspiration fahren zu lassen.

Dennoch besuchte Edelmann die Versammlungen der Inspirirten in Homburghausen, aber nicht in Berleburg, bis zum Jahre 1738. Am Sonntage Quasimodogeniti 1738 zeigte sich bei seiner Ankunft in der Versammlung große Verwirrung: alle Blicke sind auf ihn gerichtet, der Bruder Dyle, ein ehemaliger Pfarrer im Isenburgischen, der die Versammlung halten soll, prallt zurück als er Edelmann dort sitzen sieht und entflieht, Bruder Werlich bringt ihn endlich zurück. Nachdem man darauf eine Viertelstunde still dagesessen, sagt Werlich zu Edelmann: es wolle verlauten, daß er an der Inspiration zweifle, und da möchte er hören, ob das wahr sei. Edelmann steht auf und erklärt ihnen, sie würden von einem falschen Geiste betrogen. Sofort wird ihm die Thür gewiesen, er bleibt noch eine kleine Weile da und nimmt dann seinen Abschied. Von jetzt an lebt er nur mit Langemeier und der Schelldorfinn zusammen und belehrt Diese, daß die Inspiration die Menschen trenne, die einander lieben, und ganz verschiedenartige Menschen zusammenkopple, wenn sie nur die Inspiration für göttlich halten. Rock flieht vor Edelmann, obgleich Dieser ihn provocirt; dagegen sucht er Langemeier und die Schelldorfinn wieder zu gewinnen, wiewol vergebens; endlich schickt Rock ihm eine Ansprache, über die er seinen Spott ausgässt. Da die Inspirirten sehr schmutzig gehen, so will Edelmann es ihnen darin noch zuvorthun; denn bisher hatten sie Anstoß genommen an seinem netten

Anzug, sie hatten ihm als seine Götzen seine gute Leibesgestalt, seine gute Kleidung u. s. w. vorgeworfen. Er will diese Götzen jetzt verleugnen, den Inspirirten zum Possen lässt er sich einen langen Bart wachsen, zieht einen Mennonisten-Kittel an und legt die Perücke ab.

Von nun an stand Edelmann ganz einsam da, ohne Verbindung mit irgend einer Secte. Gegen die Bibel hegte er indeß noch die größte Hochachtung. Sein äusserlicher Zustand war damals jämmerlich; schon eine ganze Woche hatte er nur Wasser und Brot genossen, seine Wirthe baten ihn freilich nach wie vor bei ihnen zu essen, er aber wollte nicht zur Last fallen. Doch verließ ihn sein Muth nicht, er glaubte seine Zeit die Menschheit aufzuklären sei vorüber, gab Langemeier sein Hausgeräth und wurde sein Lehrling im Borten-wirken, was ihm sehr schwer wurde; er musste zuerst ungezwirnte Seide wirken, wobei er seine ganze Geduld zusetzte, dann webte er und ward dabei so müde, daß er kaum einschlafen konnte. Doch wurde ihm die Arbeit bald leichter und er befindet sich wol bei seinem Webstuhl, ist frei von allem Sectenwesen und liest die Bibel mit Aufmerksamkeit, ausserdem mystische Schriften. Er sieht immer mehr ein, daß die Empfindungen welche die Natur einflößt, die besten sind, welch' ein Unterschied sei z. B. zwischen dem Gesang der Vögel und dem der Inspirirten; nur der Bibelgötze macht ihm noch Furcht, obgleich die Ewigkeit der Höllenstrafen schon aufgegeben ist. In dieser Zeit trafen Briefe ein, die ihn zu einer Fortsetzung seiner Schriften aufforderten; er bleibt jedoch bei seinem Webestuhl, indem er denkt, wenn Gott haben will, daß ich schreiben soll, wird er mir auch schon die Mittel dazu anweisen. Sein Vertrauen wird belohnt: ein Bekannter in Jena, Namens Grosch, lässt ihm durch Ludolff sagen, er habe einen Verleger für das 13. Stück der unschuldigen Wahrheiten, der 50 Thaler dafür biete. Auch findet sich bald ein Freund in Berlin, der seitdem beständig Sorge für ihn getragen hat; Dieser sandte nebst einem Geschenk von 14 Thalern einen Brief an ihn, der „Berenburg" adressirt war, wie durch ein Wunder dennoch nach Berleburg an Edelmann kam. Dieser nennt den Freund Benignus, er hieß eigentlich Pinell. Auch bekommt er sonst noch so viel, daß er das Weben aufgibt und wieder anfängt zu schreiben. Man suchte ihn damals dahin zu bringen seinen Bart abzulegen, aber seine heilige Eigensinnigkeit lässt das nicht zu; die Inspirirten sprengen aus, er sei toll geworden, da schreibt er gegen sie „breite Schläge auf der Narren Rücken." Um eine Anzahl Exemplare dieser Schrift bringt ihn ein Landsmann Ehrlich, den er freundschaftlich aufgenommen und auf's beste unterstützt hatte. — Darauf macht er einer schriftstellerischen Arbeit wegen eine Reise nach Frankfurt, wird unterwegs seines Bartes wegen verspottet,

sodaß seine Vernunft ihm wiederholt räth ihn abzulegen, aber er will nicht hören. In Offenbach lernt er mehre Separatisten kennen; aber sie leben alle mit einander in Uneinigkeit, sodaß er sich nach der Stille seines Hauses zurücksehnt. In Homburg lernt er eine Jungfer Grabe kennen, mit der er späterhin correspondirt und auch Geschenke von ihr erhält; als er aber merkt, daß sie weiter sieht als er, gibt er die Correspondence mit ihr auf. In Darmstadt freuen sich seine Bekannten, als er Widerspruch gegen die Ewigkeit der Höllenstrafen erhebt, und sorgen von der Zeit an mit für seinen Unterhalt. Er reist mit Hofrath Schmidt nach Frankfurt zurück und unterhält sich mit ihm über die Unsterblichkeit der Seele, die aus philosophischen Gründen nicht zu läugnen ist. Von Frankfurt kehrte er mit Haug nach Berleburg zurück und lebte vergnügt mit seinen Hausgenossen; findet in dieser Zeit auch in Leipzig einen treuen Freund, der ihn seitdem vielfältig unterstützt hat und von ihm Rectus genannt wird.

Benignus in Berlin wünscht, in dieser Zeit Edelmann von Angesicht zu Angesicht kennen zu lernen, und ladet ihn zu einem Besuche ein; und als Derselbe ihm von seinem Barte schreibt, daß er deshalb ein eigenes Fuhrwerk haben müsse u. s. w., gesteht er das alles zu, will die Kosten tragen und schickt ihm deshalb 64 Gulden. Edelmann miethet sich also ein Fuhrwerk und fährt im Frühjahr 1739 über Wildungen nach Cassel. In Minden wird er angehalten, weil Steckbriefe auf einen Räuberhauptmann Edelmann laufen, er rechtfertiget sich durch seine Papiere, und wird entlassen; reist dann über Hannover, Braunschweig, den Harz, Magdeburg nach Potsdam. Hier wird er vor den König geführt; der fragt ihn, ob er ein Wiedergeborener sei; Edelmann antwortet, „nein, dazu habe ich noch einen großen Sprung"; ob er in die Kirche gehe, er antwortet, „ich trage die Kirche bei mir". Da sagte der König: „o! Ihr seid ein gottloser Mensch, Ihr seid ein Quäker." Der König schenkte ihm dann 16 Groschen, Edelmann wollte sie anfangs nicht nehmen, aber da er merkte, daß der König böse wurde, nahm er sie an. Der König, der ihn für einen missionirenden Apostel hielt und deshalb fürchtete, daß seine Ankunft in Berlin zu Unruhen führen möge, (denn man hatte das Gerücht schon verbreitet, daß Edelmann dorthin kommen werde), wollte seine Reise nach Berlin nicht erlauben. Edelmann schrieb dies an Benignus, der aber konnte seines Geschäftes halber nicht aus Berlin; so musste er, selbst ohne einen Brief von Benignus erhalten zu haben, seine Rückreise antreten und kam ungefährdet in Berleburg wieder an.

In dieser Zeit las Edelmann den Spinoza. Benignus hatte ein Capital von 106 Thalern zusammengebracht, um beständig Geld vorräthig zu haben, wenn etwas gedruckt werden sollte; von diesem Gelde

lich Edelmann seinem Wirth Zepper und dem Bruder des Herrn Haug, sogleich wird er in ganz Berleburg als ein reicher Kerl ausgeschrien. Benignus bittet ihn, den Provisor der Schloßapotheke in Berlin, Erhart, bei sich aufzunehmen; er miethet deshalb ein großes Quartier, in welchem ehemals Dippel gewohnt hatte, bei dem Schneider Balde, einem Socinianer. In dieser Zeit ging ihm sein Landsmann Ehrlich mit 17 Gulden durch; dagegen wird er mit dem Bruder Fructuosus aus Hamburg bekannt. In dieser Zeit schrieb Edelmann einen Tractat „der unbekannte Gott", der nachher zum Theil unter dem Titel „die Göttlichkeit der Vernunft" gedruckt worden ist. Von allen Seiten kamen von jetzt an theologische Fragen an ihn, sodaß er in einem Jahre in Neuwied für Briefporto 80 Gulden bezahlen musste. Im Jahre 1739 war Miswachs in Berleburg, Edelmann erzählte in seinen Briefen davon; da schickte ihm Bruder Rectus aus Leipzig eine Tonne Waizen, getrocknete Früchte, Gewürze ꝛc.; ganz Berleburg staunte über den Reichthum, er theilte von diesem Geschenk Langemeier und der Schelldorfinn mit. Endlich kommt Bruder Erhart an; Beide leben von Gemüse, weil Fleisch zu ihrer Verläugnung nicht wohl passt; sie schlafen auf Säcken, die mit Laub angefüllt sind. Erhart war als Stubenbursche nicht eben angenehm, seiner Rücksichtslosigkeit wegen, er läuft Trepp auf Trepp ab, wenn Edelmann Mittagsruhe hält; Dieser stellte ihm das vor, das nützte aber nicht. Erhart spielte in jener Gegend den Arzt. Unter den vielen Büchern, die er von Benignus erhielt, war auch der Tractatus theologico-politicus des Spinoza. Durch den bekam er Muth, dem Bibelgötzen näher zu treten; seine Freude darüber lässt er aber dem Erhart nicht merken, weil er ihn nicht für stark genug hält. In dieser Zeit schrieb er den „Moses mit aufgedecktem Angesicht", in 12 „Anblicken", von denen Anblick 1—3 im November 1740 in Frankfurt gedruckt wurden. Bruder Erhart war deshalb nach Frankfurt gereist; nach Abdruck des dritten Anblicks aber war es Zeit, daß er sich aus dem Staube machte; denn in Frankfurt munkelte es schon, man wolle ihn festsetzen; am Weihnacht-Abend kam Erhart in Berleburg wieder an. Der Reichsfiscal war hinter dem armen Moses her, auch der Graf Casimir ließ heimlich aufpassen; als 100 Exemplare von Marburg kamen, wurden sie confiscirt; doch rettete Edelmann 50 andere Exemplare und hielt sich nun berechtigt, die noch vorräthigen Exemplare um so theurer zu verkaufen. Benignus machte ihm Vorwürfe über seine Schreibart im Moses, er hätte etwas anständiger schreiben können; er aber behauptet, er habe diesen Styl von den Orthodoxen gelernt. — Bald darauf bat Bruder Ewald in Straßburg Edelmann, indem er ihm 100 Thaler schickte, einen jungen Menschen, Namens Lüneburg, den er vom Soldatenstande

freigekauft hatte, bei sich aufzunehmen; Ewald fügte zugleich die Versicherung hinzu, mit tragen zu helfen. Edelmann lud auch diese Last auf sich, es wurde ein Bett über seinem Bett aufgeschlagen, zu welchem man auf drei Stufen hinaufstieg. Lüneburgs Anwesenheit machte aber doch die Störung noch größer; alle Drei lebten nur von Gemüse und tranken ein Gemisch von Wasser, Anis, Fenchel und Süßholz, das gesotten und dann im Keller abgekühlt wurde. Nach zwei Monaten sah Lüneburg ein, er werde auf die Länge zur Last fallen, und zog wieder ab. Im Jahr 1741 ließ Edelmann seinen „Christus und Belial" drucken, worin er der Welt seinen Briefwechsel mit Zinzendorf vor Augen legte, weil er hörte, daß Dieser überall eine gefährliche Beschreibung von ihm machte. Die Schrift erregte indeß kein bedeutendes Aufsehen.

Obgleich Edelmann viele Feinde hatte, so konnten sie ihn doch in Berleburg nicht beunruhigen, solange Graf Casimir lebte. Als Dieser aber 1742 starb, verlangte sein Sohn Ferdinand und besonders dessen Räthe eine Steuer von jedem Fremden. Edelmann sollte 15 Thaler bezahlen, das war ihm zu viel, er erklärte wegziehen zu wollen, und begab sich zum Grafen von Hachenburg, das 8 starke Meilen von Berleburg liegt; Dieser gab ihm die Erlaubniß sich dort niederzulassen. Nun kam es darauf an, heimlich aus Berleburg wegzukommen, denn sonst hätte ihn die Regierung nicht ohne Steuer ziehen lassen. Edelmann schickte deshalb Bruder Erhart voraus, ein Logis zu besorgen, seine Wirthsleute verschwiegen seine Absicht treu und redlich, er packte in aller Eile des Nachts zwei Karren voll, überließ Bruder Erharts Sachen der Sorge des Wirths und kam noch vor Anbruch des Tages — es war im Winter — glücklich aus Berleburg weg. Unterwegs, als er die Bauern jämmerliches Brot essen sah, stellte er Betrachtungen an über die verschiedenen Schicksale der Menschen; er glaubt, diese Verschiedenheit habe ihren Grund in der Seelenwanderung, ist aber in dieser Sache noch nicht sicher überzeugt und wünscht, daß Gott ihm ein helleres Licht darin geben möge. Der Umzug von Berleburg nach Hachenburg kostete an 40 Thaler. Edelmann gesteht, daß er die ungezwungene Freiheit, die er in Berleburg genossen, nirgends wiedergefunden habe. In Hachenburg eingezogen, musste er ein kleines Examen bei dem Grafen und der Gräfin bestehen. Die Priester in Hachenburg ermahnten die Mitglieder ihrer Gemeinden, gegen ihn auf der Hut zu sein, sie schilderten ihn als einen höchst gefährlichen Mann; dadurch aber wurden die Leute eben bewogen, zu ihm zu kommen und seine Schriften zu kaufen. Da vereinigten sich die Priester aller drei Confessionen und machten beim Grafen Vorstellungen gegen ihn; sie sagten, er werfe die ganze christliche Religion über den Haufen. Die Gräfin aber erwiederte lächelnd: dann müsse sie ein

schlechtes Fundament haben, wenn Der sie über'n Haufen werfen könne. Der Graf erwiederte: der Mann lebe still und klage nicht über sie, obschon er viel von ihnen dulden müsse, obschon ihm von den Leuten in Hachenburg die Fenster eingeworfen wären. Kurz, die Priester müssen unverrichteter Sache abziehen. — Im Jahre 1743 entstand eine Fehde zwischen dem Grafen von Hachenburg und dem von Wittgenstein. Dieser, von der Pfalz unterstützt, blokirte Stadt und Schloß Hachenburg sechs Wochen lang, musste aber endlich, weil er kein Geschütz hatte, unverrichteter Sache heimziehen. In dieser Zeit wurde Erhart zu einer Person gerufen, die seit langer Zeit an Krämpfen litt, er gab sich große Mühe, sie zu heilen und zog endlich ganz in jenes Haus. Das war Edelmann erwünscht; denn er musste doch hauptsächlich für den Haushalt sorgen, auch würden sie auf die Länge nicht zu einander gepasst haben, weil Edelmann vorwärts ging, Erhart aber rückwärts, der immer mehr in Träumereien versank. Um diese Zeit hatte Edelmann einen Vertrag geschlossen mit Gerhart, dem Thorschreiber in Frankfurt am Main, über den Druck seiner Schrift „die Göttlichkeit der Vernunft"; Gerhart sollte die Druckkosten vorschießen, dagegen mit Edelmann den Gewinn theilen. Allein Gerhart benahm sich nicht redlich, er bezahlte den Drucker nicht, behielt das Geld für die ersten 100 verkauften Exemplare ganz für sich und antwortete auf eine grobe Weise, als Edelmann deshalb an ihn schrieb. Jetzt suchte Dieser schlau zu seinem Rechte zu kommen: er ließ sich für Langemeier, der ebenfalls mit der Schelldorfinn nach Hachenburg gezogen war, Waaren senden; der Drucker muß, von ihm bewogen, dem Gerhart erklären, daß er 100 Exemplare als Bezahlung für die Druckkosten nehmen wolle; auch Bruder Rectus in Leipzig muß 200 Exemplare fordern. Als diese Exemplare alle abgegeben sind, läßt Edelmann ihm die noch vorhandenen 80 Exemplare, sowie 25 Gulden, die er ihm hätte herausgeben müssen aus den ersten 100 Exemplaren, nach Abzug der 50 Gulden, die Gerhart vorgeschossen hatte; schreibt ihm nun aber einen Brief, der ihm das Räthsel löst und ihm zeigt, daß er Edelmanns Vertrauen verloren habe. — Der Aufenthalt in Hachenburg will Edelmann übrigens nicht recht gefallen: es ist so kleinstädtisch dort; wenn er einmal einen Schoppen Wein trinkt, so spricht die ganze Stadt davon. Auch ist er manchen Anfechtungen der Orthodoxen ausgesetzt. Besonders ein katholischer Soldat, der da meint, daß der Teufel ihm das Geld durch den Schornstein bringe, hätte ihn gern massacrirt; er schilt oft vor seinem Fenster und dringt eines Abends besoffen mit dem Säbel in der Faust in sein Haus, wird aber von den Nachbarn zurückgehalten. Auf der andern Seite drängen sich Goldmacher an ihn, aber er geht auf keine Verbindung mit solchen Leuten ein. Höchst ungern muß er endlich sich

bequemen, einen Stubenburschen wieder bei sich aufzunehmen. Der Sohn des Bürgermeisters Meyer in Minden nämlich hat seine Schriften gelesen, will nun das Abendmahl nicht genießen und erzürnt sich darüber mit seinen Aeltern. Ein Freund bittet Edelmann ihn für einige Zeit bei sich aufzunehmen, er wolle jede Woche einen halben Thaler für ihn bezahlen. Edelmann muß nun wieder selbst kochen, oder vielmehr Meyer muß den Koch machen, denn der Schelldorfinn wird es zu viel; im Frühjahre ging aber Meyer schon wieder weg.

In dieser Zeit legte Edelmann Collectaneen an und arbeitete oft des Nachts, weil er am Tage zu viel durch Besuche gestört wurde, auch häufig spaziren ging. Auf einem solchen Spaziergange traf er im Dorfe Alberode einmal mit dem Hofprediger bei dem Schulzen zusammen. Er wäre ihm gern aus den Augen gegangen, darf dies aber nicht thun, wenn er nicht für feig gelten will; und der Hofprediger, der eine Treppe höher wohnt, muß ihn aus derselben Ursache sogar aufsuchen, kommt auch wirklich herunter, grüßt ihn und sagt, er komme nur um ihm zu zeigen, daß er sich nicht vor ihm fürchte. Edelmann weicht aus, spricht von Misverständnissen und die Unterhaltung wird freundlich; jetzt fragt ihn der Prediger, weshalb er so heftig schreibe; Edelmann beruft sich auf Christum; dann wendet sich ihre Unterredung auf die Wiedergeburt; endlich gehen sie zur Verwunderung der Leute friedlich mit einander nach Hause. — Edelmann hatte damals eine bedeutende Correspondenz, da ihm von allen Seiten allerlei Fragen vorgelegt wurden. So entstand z. B. das „Quedlinburger Nachdenken", das aber nie gedruckt worden ist. Dagegen ließ er 1744 „die vernünftige, lautere Milch" drucken, als Antwort auf die Fragen einer Gesellschaft in Sorau; Diese hatte nämlich an ihn einen Brief geschrieben, er wußte aber damals nicht wo sie war; doch verrieth sie sich bald selbst und kam dadurch in ein großes Gedränge. Ludolff, der jetzt Professor in Erfurt war, trat zur katholischen Kirche über; Edelmann kündigt ihm deshalb die 50 Thaler, die Ludolff ihm jährlich versprochen hatte, auf; da schreibt ihm Derselbe, seine Veränderung gehe ihn ja nichts an, er bleibe dessenungeachtet sein Freund. Und Edelmann geht in sich, die Absonderung von andern kirchlichen Parteien bekam damals bei ihm den Todesstoß. Auch schickte Ludolff ihm wirklich noch zwei bis drei Jahre 50 Thaler; dann verheirathete er sich unglücklich und war nicht mehr im Stande Soviel zu schicken, deshalb brach er die Correspondenz ab. — Damals lernte Edelmann durch Ludolff den Bruder Corpus, einen Mediciner und Sohn eines Generalsuperintendenten, kennen. Derselbe hatte sich durch seine Freigeisterei einen bösen Ruf zugezogen, fragte nun Edelmann um Rath, wohin er sich wenden solle. Dieser rieth ihm nach Altona zu ziehen, und

Corpus geht auf diesen Rath ein; so bereitete Gott schon damals dem Edelmann für spätere Zeiten eine Zufluchtsstätte in Altona. — Benignus suchte in Berlin die Freunde zu bewegen, sich zu einer fortwährenden Unterstützung Edelmanns zu verpflichten; er konnte aber nur drei Männer für diesen Plan gewinnen, Edelmann nennt sie Augustus, Polydorus und Zephyrus; an die Stelle des Letztern trat später Gratiosus; jeder von diesen versprach monatlich einen Thaler.

Da das Haus, in dem Edelmann bisher gewohnt hatte, verkauft wurde und er in Hachenburg kein Quartier wieder finden konnte, so wandte er sich 1744 nach Neuwied. Der dortige Graf gestand ihm den Aufenthalt zu unter der Bedingung, daß er sich stille halte und keine Händel mit den Geistlichen anfange. Als Edelmann nach Neuwied zog, bekam sein Bart den Abschied, er legte sich wieder eine Perücke bei und zog ein ordentliches Kleid an. Seine Wohnung schlug er dort zuerst bei einem Mennoniten Namens Kinzing auf, bei dem er auch zuerst die Kost hatte; später aß er bei dem Bruder Schneider, der ihm aus Hachenburg nach Neuwied folgte; dort hatte er es aber so schlecht, obgleich er wöchentlich 2 Gulden geben musste, daß er seine eigene Wirthschaft wieder anfing.

So weit geht die Autobiographie Edelmanns. Zum Schluß schalte ich noch eine Stelle aus seinem Manuscript ein, in der er seine Ansicht über die Geistlichen ausspricht. Edelmann hatte bemerkt, man solle Jedermann nach seiner Beschaffenheit ertragen lernen; man könne, meint er, darauf nun antworten, daß auch er es demzufolge mit den Pfaffen nicht hätte verderben sollen; allein keine Regel, sagt er, ohne Ausnahme. „Dergleichen Leute," fährt er fort, „sind auf gewisse Maaße als Feinde des menschlichen Geschlechts zu betrachten, und man kann es unmöglich Umgang haben, daß man es nicht mit ihnen verderben sollte, sobald man sich merken lässt, daß man sie kennt und sich ihrem Joche zu entreißen sucht. Viele, ja wol die meisten von ihnen wissen nicht, daß sie so gefährliche Personen vorstellen; ja sie bilden sich im rechten Ernst noch ein, daß keine nützlicheren Personen in der menschlichen Gesellschaft wären, als sie. Und in Ansehung dieser bei manchen fast unüberwindlichen Verblendung muß man freilich, wenn man mit ihnen zu thun bekommt, die Billigkeit in's Mittel treten lassen und einen Unterschied machen zwischen ihrem Amt und ihren Personen. Diesen muß man als Menschen auch die allgemeine Menschenliebe wiederfahren lassen; aber weil sie in Kraft ihres heillosen Amtes ganz andere Menschen vorstellen müssen, als sie von Natur sind, und zufolge desselben gehalten sind Gott und Menschen auf's gröbste zu belügen und zu betrügen: so verbindet uns

auch die Pflicht, die wir uns selbst und unsern Nebenmenschen schuldig sind, soviel möglich zu verhindern, daß dieser Betrug nicht allgemein werden könne; und da kann es wol unmöglich anders sein, es müssen Diejenigen, die etwas dergleichen zum allgemeinen Nutzen wagen, es nothwendig mit Denjenigen verderben, die mehr auf ihren eigenen Nutzen sehen als auf die Glückseligkeit ihrer Nebenmenschen."

Um den Leser nicht mitten in der Biographie zu verlassen, füge ich noch ein paar Notizen über Edelmanns Lebensende hinzu, verweise übrigens auf den ausführlicheren Aufsatz des Herrn Professor Petersen in der Hallischen Literaturzeitung.

Der Graf von Neuwied, durch die Geistlichkeit daselbst bewogen, forderte Edelmann vor das dortige Consistorium, wo er sein Glaubensbekenntniß ablegen musste, das er später am 23. Juli 1745 dem Consistorio schriftlich überreichte. Er musste versprechen, dasselbe keinem Menschen abschriftlich mitzutheilen, noch seine Lehren in dem Gebiete zu verbreiten. Da seine Gegner selbst aber das Glaubensbekenntniß unter die Leute brachten, so hielt sich Edelmann durch sein Versprechen nicht mehr gebunden und gab es mit ausführlichen Anmerkungen heraus. — Er hielt sich 1746 vor den Verfolgungen des Reichsfiscals in Neuwied nicht mehr sicher und entzog sich denselben durch heimlichen Aufenthalt bei seinen Freunden. Er kam über das Hildesheimische und Braunschweigische nach Holstein, und hielt sich in Altona und der Umgegend noch 1747 auf, betrachtete aber als seinen eigentlichen Sitz damals noch immer Neuwied. Im Januar 1747 wohnte er der Beerdigung Brocke's in Hamburg bei, schrieb im April sein „Evangelium St. Hardenberg"; eine Berichtigung seiner Lebensgeschichte in Bezug auf die Mittheilungen darüber vom Propst Hardenberg in der gelehrten Altonaer Zeitung; worauf noch in demselben Jahre die erste Epistel St. Hardenbergs folgte. — Von Altona zog Edelmann nach Berlin zu seinem Bruder Benignus, dem Kaufmann Pinell in der Brüderstraße zu Cölln. In der Nähe desselben wohnte der Propst Süßmilch, der von der Kanzel herab seine Gemeinde vor Edelmann warnte und eine Schrift gegen ihn drucken ließ, in der er Denselben der Obrigkeit verdächtig zu machen suchte. Edelmann antwortete sehr gemäßigt in dem „Danksagungsschreiben an den Propsten Süßmilch" November 1747. Uebrigens wurde er in Berlin vom Staate geduldet; der König soll gesagt haben, er müsse so viele Narren in seinem Staate dulden, warum er nicht auch einem vernünftigen Manne dem Aufenthalt gestatten solle; nur wurde ihm verboten irgend etwas drucken zu lassen, solange er sich in Berlin aufhalte, was er denn auch gehalten hat. — Im Jahre 1749

machte Edelmann eine Reise nach Hamburg und Altona und hielt sich hier gegen 4 Monate auf. In dieser Zeit erschien in der neuen Hamburger gelehrten Zeitung die Anzeige von Edelmanns Tode und einige Leichengedichte auf ihn, in denen über Religion und Theologen gespottet wurde, unter dem angenommenen Namen Hieronymus Günther. Die Zeitung sollte confiscirt werden, es wurden aber nur 2 Exemplare gefunden, die auf dem Schandblock vom Scharfrichter verbrannt wurden; der Rector Strodtmann in Harburg, der Herausgeber, wurde seines Amtes entsetzt, jedoch bald darauf als Rector in Osnabrück wieder angestellt. Man hat Edelmann beschuldigen wollen, er habe diese Gedichte selbst gemacht; das ist jedoch nicht wahrscheinlich, wol aber daß er darum gewusst hat. In den handschriftlichen Anmerkungen zu Pratje's „Leben Edelmanns", die sich in dem Exemplar befinden, das die hamburger Stadtbibliothek besitzt, heißt es bei dieser Stelle: „Er (Edelmann) hatte aber nicht nur das Vergnügen, an dem Tage dieses deutschen Auto-da-Fe (wie wir sicher wissen) mit seinen Freunden in der Stille sich zu ergötzen und seiner lieben Feinde Gesundheit zu trinken, sondern lebte auch nach diesem noch über vier Monate ganz ruhig unter ihnen; ja das ganze ehrwürdige Ministerium war ihm bisweilen so nahe, daß, da sie ihn sonst so stinkend beschreiben, sie unfehlbar zur selben Zeit alle den Schnupfen gehabt haben müssen, daß sie ihn nicht gerochen haben." — Von Hamburg begab sich Edelmann wieder nach Berlin, wohnte auf Sparrens Weinberg vor dem Thore, der einem gewissen W. zugehörte; späterhin wohnte er mitten in der Stadt und lebte ohne weiteres Aufsehen zu machen in der Stille mit seinen Freunden. Da er nichts mehr drucken lassen durfte, so verarbeitete er seine philosophischen und theologischen Gedanken nur schriftlich. Er war nämlich Mitglied einer Gesellschaft, die es sich zum Zweck gesetzt hatte die Menschheit aufzuklären. Auf der hamburger Stadtbibliothek befinden sich noch mehre Aufsätze, die Edelmann dieser Gesellschaft vorgelegt hat. Nach der gewöhnlichen Annahme starb Edelmann in Berlin im Jahre 1767.

XVIII.

Verbreitung der evangelischen Lehre,

ihre Schicksale und Folgen,

im Stift Fulda und in den angrenzenden Orten der buchonischen Ritterschaft.

Ein Beitrag zur Geschichte der Reformation

von

Georg Franz Büff,

Pastor in Völkershausen bei Vacha im Weimarischen.

Die Reformation des 16. Jahrhunderts, welche das deutsche Vaterland in zwei feindliche Hälften theilte, die anfangs mit den Waffen des Geistes sich bekämpften, dann aber auch zum Schwerte griffen, um, was der Ueberzeugung nicht gelang, mit der Gewalt der Waffen auszufechten, war weit entfernt die Schuld solcher traurigen Folgen zu tragen. Sie, an sich friedlicher Natur, wurde nur durch die Macht der Zeitverhältnisse, unter welchen sie entstand, in diese Lage gezogen. Die Politik suchte und fand an der Religion eine Bundesgenossin, die das Blut ihrer Söhne auf einem Felde verspritzte, das nur zum Frieden geschaffen war. Aber die offene Gewalt war es nicht einmal allein, sondern die geheimen Fäden unheilvoller Umtriebe, unter dem Deckmantel des Rechts und der Billigkeit, thaten oft mehr im Stillen, als jene in offener Fehde vollbringen konnte. Zum Glück der Menschheit ist mindestens der Streit vom Felde der rohen Gewalt auf das unblutige der Wissenschaft oder der Kabinette zurückgewichen. Ob aber das unheimliche Walten verwerflicher Intrigue ebenfalls vorüber ist, — und dem ehrlichen Beginnen „nur nicht des Tages Licht gescheut!" überall Raum gemacht hat? — Mindestens wird es nicht ohne Interesse sein, an das sich zu erinnern, was die frühere Zeit an dem Einen oder dem Anderen hier brachte.

Noch immer wird der Vorwurf gehört: „nicht das Streben nach Reinigung der Lehre, sondern Widerwille gegen kirchliche Schranken; nicht das Bedürfniß der Zeit, sondern Gelüste nach dem geistlichen Gute; nicht das Volk, das keine Aenderung gewünscht, sondern seine Beherrscher, die nach Vergrößerung ihrer Macht gestrebt, — habe die Reformation

hervorgebracht und forterhalten." Dieser Vorwurf wird als irrig an dem, was in genannter Beziehung im Stifte Fulda geschah, sich ergeben und beweisen, was ein neuerer Schriftsteller*), dem man volle Unparteilichkeit hier zutrauen darf, über den ersten Gründer der Reformation und sein Wirken urtheilt: „Luther war stark durch den Zeitgeist, dem er diente und den er keineswegs schuf. Tausende waren für ihn, weil er aus der Seele von Tausenden gesprochen." Keiner der Aebte des Stifts Fulda war ein Freund der Reformation, mehrere seine heftigsten Gegner; und doch war das Stift eines der ersten Länder, wo die evangelische Lehre Eingang fand, und nur nach den angestrengtesten Kämpfen wieder unterdrückt werden konnte. Abt Philipp, der zuerst ihr gesetzlichen Bestand verlieh, that dies mit widerstrebendem Herzen, und nur in der Zuversicht, das ertheilte Zugeständniß auf andere Weise wieder unschädlich machen zu können. Balthasar setzte sein Leben auf's Spiel, als er die Unterdrückung der evangelischen Lehre sich zum Hauptziel seines Handelns machte. Johann Bernhard, der Gleiches der buchonischen Ritterschaft zugedacht hatte, sah sein mühsam aufgerichtetes Werk noch gänzlich scheitern; er selbst fand den Tod im Schlachtgetümmel, dem gemeinen Kriegsknechte gleich, da wo er den traurigen Ruhm, den Unterdrückern der evangelischen Lehre seine hülfreiche Hand geliehen zu haben, um so gewisser zu erlangen geglaubt.

Die gegenwärtige Bewegung in der katholischen Kirche führt auf die frühere zurück, lässt erneuertes Interesse an ihr finden. Es wird deshalb die nachfolgende kleine Skizze durch die Zeit sich rechtfertigen. In Betreff der Aebte, sowie der früheren fuldischen Geschichte, hat man Schannat's bekanntes Werk zu Grunde gelegt; das Erzählte von der buchonischen Ritterschaft ist aus den Urkunden des Archivs eines der betheiligten Ritter; und die Begebenheiten von der Zeit der schwedischen Schenkung des Stifts an Hessen, aus den zu Fulda geführten Acten der damaligen hessischen Regierungscommission entlehnt.

Die Gegend des Stifts Fulda, in seinen ersten Anfängen als ein Kloster unter den fränkischen Königen 754 n. Chr. gestiftet, in dem Theile des östlichen Franciens, der Buchonien genannt wird, gelegen, war zu jener Zeit noch eine weite, leere Wüste (solitudo vastissima); wuchs aber bald zu einer in ihren Gründen wohlbebauten, über wohlhabende Städte und Dörfer gebietenden Abtei heran. Nicht weniger war für das äussere Ansehn des Stiftes gesorgt. Man eximirte dasselbe von der Diöcesan-Gewalt des Erzbischofs zu Mainz, unterwarf es unmittelbar dem päpstlichen Stuhle, und schmückte die Aebte mit dem Titel eines

*) von Rotteck.

Primas von Germanien und Gallien und der römischen Kaiserin Erzkanzlar. Eine Auszeichnung, die sie, zugleich als Bewahrer der heiligen Gebeine Bonifacius des Märtyrers, nicht wenig über Andere ihres Gleichen erheben musste.

Das Bestreben einer Vergrößerung des Gebietes und Erweiterung eigener Macht, wozu der Reiz bei weltlichen Herrschern so nahe liegt, musste ebenso leicht Reibungen mit den Nachbarn hervorbringen, als es den Wunsch nach Schutz erweckte. Beides lag in den zahlreichen Rittersitzen und Ritterfamilien innerhalb des Stiftes und an dessen Grenzen. Diese bald im Lehnsverbande mit den Aebten zu deren Schutz bereit, bald als Schützlinge, gleich ihnen nach größeren Freiheiten strebend, zeigten auf solche Weise sich bald als Freunde bald als Widersacher derselben. Die fuldische Ritterschaft war im Anfang des 16. Jahrhunderts, unter der Benennung des buchonischen Quartiers, dem fränkischen Ritterkanton von Rhön-Werra einverleibt worden, und hatte damit sich die Reichsunmittelbarkeit erworben. Aber die Aebte sahen diese Erhöhung, durch Verringerung ihrer Macht bewirkt, höchst ungern, und waren bemüht überall, wo es ohne Gefahr geschehen konnte, sie wieder einzuschränken. Daß daher, bei diesen Rittern insbesondere, die Reformation bald Eingang fand, lag nahe; weniger aber im Stifte selbst, unter den Augen eines geistlichen Fürsten, dessen eigene Erhaltung auf seinem Sitze, wie er auch selbst erklärt, abgesehen von anderen Gründen, das Fernhalten derselben von seinen Stiftsuntergebenen auf alle Weise suchen ließ. Doch alle Mühe und Anstrengung war umsonst. Sie gelang erst da, als die Zeiten für die Protestanten sich so sehr verschlimmert hatten, daß jede Hoffnung auf auswärtige Hülfe verschwand.

Bedenkliche Symptome im Stift gingen der Zeit der Reformation schon voraus. Abt Hartmann von Kirchberg war, bald nach Antritt seines Amtes im Jahr 1507, vor Allem bemüht Zucht und Sitte in den ihm unterworfenen Klöstern wiederherzustellen, sie (nach damals schon allgemein üblichem Ausdrucke) zu reformiren. Das trug ihm nur bittere Früchte. Die Mönche verbanden sich mit Ritterschaft und Städten, schrieben ohne des Abtes Mitwirkung im Jahre 1517 einen Landtag aus, und achteten nicht des Widerspruchs und Verbots ihres Herrn; so ernstlich er ihnen auch ihre Pflichten vor Augen führte. Ja als er fortfuhr der getroffenen Anordnung zu widersprechen, belagerte man ihn drei Tage lang in seinem Schlosse zu Fulda, wo ihm, „neben vielen leichtfertigen und ganz unbequickten Reden", das Verlangen gestellt wurde, vor Allem Rechnung zu thun von seinem Haushalten, zu belegen wie die aus dem Stift gezogenen Einkünfte verwendet worden wären. Der Abt, der sich dazu nicht bewogen fand, entfloh, um ihrem Andringen zu ent-

gehen, heimlich, noch kurz bevor sein Schloß mit Büchsen und Geschossen angegriffen und erobert wurde, wobei die Mönche selbst, mit dem Gewehre in der Hand, als die Verwegensten und Beutegierigsten bei Sturm und Plünderung sich bewiesen.

Abt Hartmann überließ im Jahre 1521 den undankbaren Posten seinem Coadjutor Johann (von Henneberg) gegen das mäßige Jahrgeld von 600 Gulden. Dieser, noch im besten Mannesalter, nöthigenfalls seinen Vater, den Grafen Wilhelm von Henneberg, in der Nähe, durfte eher hoffen der Arbeit gewachsen zu sein, welche das Stift ihm bot, als es sein schwacher Vorgänger gewesen war. Aber auch diesmal ließ der Erfolg die Erwartung weit hinter sich zurück. — Einer der geachtetsten Geistlichen zu Fulda, der wegen der Annehmlichkeit seiner Rede von Allen geliebte, vom Coadjutor selbst wegen seiner tiefen Gelehrsamkeit sehr geschätzte Adam Kraft (er wurde bald hernach Hofprediger des Landgrafen von Hessen) bekannte sich, und Andere folgten schnell nach, bereits im folgenden Jahre öffentlich zur neuen Lehre. Er unterhandelte mit seinem Herrn wegen Georg Witzels, geistlichen Vicars zu Vach, welcher daselbst bereits „lutherisch predigte" und zu dem bis dahin für einen Geistlichen fast Unerhörten schreiten wollte, sich ein Weib zu nehmen. Zu Hammelburg, und sonst im Stift, ergaben sich zugleich noch weitere Zeichen der Hinneigung zur evangelischen Lehre, und Anderes was voraussehen ließ, daß der Coadjutor einen schweren Stand bekommen würde.

Der wirkliche Sturm erhob sich jedoch erst im Jahre 1525 mit dem Bauernaufruhr. In fliegender Eile stand mit einem Male am Tage nach dem Osterfest das Bauernheer vor den Thoren von Fulda, und hielt, im Einverständniß mit Stadt und dem gemeinen Ausschuß der Landschaft, dem Coadjutor die zwölf schwarzwälder Artikel, worin zugleich das Freigeben des Evangeliums ausbedungen war, zur Annahme vor. Eine kurze Frist war hier gesetzt: „Mit einem Worte, Ja und Nein. Wolle man nicht, so müsse man; und das kein Anderes." Was war zu thun? Hülfe, nach welcher man sich umgesehen, war nirgends in der Nähe; eigene Kräfte viel zu schwach. Also kam ein Vertrag zwischen Fürst und Land alsbald zu Stande: die schwarzwälder Artikel wurden angenommen, sollten zur künftigen Richtschnur im Stifte dienen. Und weil die Bauern mit spitzigen Worten erklärt hatten, „sie möchten keinen Kühhirten (Coadjutor) zu ihrem Herren": so erhob sich Johannes selbst zum Fürsten im Buchenlande, und man gelobte ihm als Solchem Treue und Gehorsam an. — Aber die Sache war damit keineswegs zu Ende. Ein anderes Bauernheer, das währenddessen sich an der Werra gesammelt hatte, rückte weiter über Vach und Friedewald, und vergrößerte sich durch täglichen Zulauf. Schon war das Stift Hersfeld von ihm über-

schwemmt, und man rüstete sich in das Herz von Hessen einzudringen. Da erschien Landgraf Philipp, schlug sie aus dem Felde, und rückte über Hünfeld nach Fulda, wo er die am Marienberg gelagerten Aufrührer gleichfalls leicht überwand, und einen bedeutenden Theil derselben in gefänglichen Gewahrsam brachte. Er wandte den großen Menschenpeiniger, den Hunger, als Strafe und zum Andenken an ihre Unthaten bei ihnen an; indem er sie zu Fulda im Schloßgraben, wo sie sich mit wenigen Abfällen begnügen mussten, mehrere Tage bewachen ließ. Nach dieser scharfen Lection entlassen, waren sie schnell genug aus dem Angesicht der Stadt verschwunden. Allein auch Fürst Johann mußte nicht nur alsbald von seinem Sitze zum Coadjutor wieder herabsteigen, sondern auch ein Ansehnliches dem Landgrafen für aufgewendete Kriegskosten vergüten; ein Punct, der für die Folge noch Veranlassung zu mannichfachen Mißhelligkeiten und Streitigkeiten zwischen Beiden wurde.

Daß aber die Glaubensgenossen des Landgrafen, die Evangelischen, mit Nachsicht während und nach dieser Zeit behandelt wurden, aus Rücksicht gegen Denselben es mussten, lässt sich schon von selbst nicht anders denken. — Von einer andern Seite her jedoch erschien unerwartet Gefahr. Man gewahrte mit einem Male zu großem Schrecken, daß sich Jünger der Wiedertäufer heimlich im Stifte eingefunden und sogar schon Proselyten gemacht hatten. Neunzehn derselben aus dem Gericht Hünfeld und Mackezell gebürtig, Tagelöhner und Handwerker ihres Gewerbes, wurden deshalb im Jahre 1529 eingezogen und zu Fulda peinlich verhört. Einige bekannten zu Hünfeld, als einst ein Prediger daselbst gewesen, das heilige Abendmahl in beider Gestalt von ihm empfangen zu haben. Später sei ein Herr Niklas, mit seinem Gehülfen dem Frank — woher sie gekommen, und wohin sie gingen, das wusste man nicht — Abends bei ihnen eingekehrt, habe von großen und schrecklichen Plagen geredet, welche die Welt in der Kürze treffen würden, und denen sie nur durch die Wiedertaufe entgehen könnten. Darauf hätten sie sich taufen lassen und zugleich den Befehl erhalten, sich des Kirchengehens, der Hochzeiten und Kindtaufen, überhaupt was der Welt anhängt, künftig zu entschlagen. Nach Empfang der Loosung „Friede sei mit dir!" zum Erkennen ihrer Glaubensgenossen, hätten sie eine Sammlung zur Unterstützung armer Leute, die 7 Gulden eingebracht, unter sich eröffnet; — worauf sie Herr Niklas entlassen hatte und weitergezogen war. Ein Mehreres war nicht auf sie zu bringen; doch wurden Die, welche nicht widerrufen wollten, im folgenden Jahre auf öffentlichem Markte zu Fulda enthauptet. Sie büßten mit für Das, was ihre Glaubensbrüder anderer Orte wirklich Uebels begingen.

Aber es waren damit weder Andere abgeschreckt, welche der evan-

gelischen Lehre im Stifte bereits anhingen, noch deren Verbreitung in demselben irgend Abbruch gethan. Abt Johannes sah sich, da die Freunde derselben bereits eine ansehnliche Zahl bildeten, nicht nur genöthigt gegen die einzelnen Bekenner derselben, gleichwie früher, Nachsicht zu üben, sondern sogar im Jahre 1540 den Einwohnern zu Hammelburg — schon seit lange war ihr eifrigstes Bestreben darauf gerichtet gewesen — einen evangelischen Prediger ohne weitere Einschränkung, als daß es auf ihre Kosten geschehe, zu gestatten. Johannes Spangenberg, ein Hesse, trat in diese Stelle ein. Auch führten die zunächst folgenden Jahre die übrigen Orte des Stiftes ihrem Verlangen, die Grundsätze der Reformation bei sich eingeführt zu sehen, um ein Bedeutendes näher.

Abt Johannes starb bereits im Jahre 1541, und an seine Stelle trat Philipp (von Schweinsberg). Nach seiner Rückkehr von Aschaffenburg, wo er die Weihe zur neuen Würde empfangen hatte, wurde unerwartet, während der dieserhalb zu Fulda angestellten Festlichkeiten, das Verlangen an ihn gestellt: „neben Bestätigung früherer Rechte und Freiheiten, das Wort Gottes lauter und rein verkündigen zu lassen, und das heilige Abendmahl in beider Gestalt zu gestatten.“ Der Abt suchte Ausflüchte, verlangte Aufschub; ihm wurde aber erwiedert: „das Volk werde sich damit nicht beschwichtigen lassen, man könne bei fernerer Weigerung für Nichts stehen.“ Er mußte zugeben, was nicht mehr zu ändern war. Die Reformationsordnung desselben, ausgegeben in der Stadt Fulda im Jahre 1542, gibt freilich einen andern Grund ihrer Entstehung an. Es wird dieselbe kaiserlicher Majestät und päpstlichen Legaten an alle geistliche Prälaten auf letztem Reichstage zu Regensburg eine geistliche Ordnung und Reformation zu heilsamer und gebürlicher Administration der Kirche aufzurichten, zugeschrieben. Sie ist in zwölf Artikel abgetheilt, für alle Kirchen, Städte, Flecken und Dörfer des Stifts bestimmt, und denselben auferlegt bei schwerer Strafe und Ungnade sie zu befolgen.

Das heilige Abendmahl in Einer oder beiden Gestalten zu empfangen wird eines Jeden Gewissen und Andacht überlassen; doch aber kein Theil soll den andern deshalb schelten oder schmähen. Auch die Kinder deutsch oder lateinisch taufen zu lassen, ist Jedem freigegeben, desgleichen werden deutsche Gesänge vor und nach der Predigt — Beides bisher mit zu den Neuerungen des Lutherthums gezählt, und ihm deshalb eifrigst widersprochen — erlaubt. Dieser Zeit Zankartikel aber, wodurch das Volk mehr geärgert als gebessert werde, sollen in den Predigten unberührt bleiben. Die Pfarreien und Predigtstühle sollen, soviel immer möglich, mit guten christlichen gelehrten Pfarrherren und Predigern versehen werden, die das Evangelium Christi und Gottes Wort rein, deutlich,

klarer und verständlicher Weise verkündigen. Cölibat, Fastengebote und Klostergelübde sind mit Stillschweigen übergangen, und nur der Armen und ihrer Versorgung in Siechen- und Krankenhäusern gedacht, und eine Ermahnung zur Mildthätigkeit beigefügt.

Diese Ordnung mit Hülfe Georg Witzel's zusammengebracht, der seitdem zur katholischen Kirche zurückgekehrt, aber keineswegs mit ihr überall einverstanden war*) und als Rathgeber des Abtes damals zu Fulda lebte, hätte wol dazu dienen können eine Vereinigung beider Confessionen zu befördern, wenn wirklich diese Absicht bei ihm zum Grunde gelegen, nicht der Abt sehr weit davon entfernt gewesen wäre. Noch vor Bekanntmachung derselben sendet er sie dem Erzbischofe von Mainz zur Einsicht zu, und bittet ihn auf das dringendste in seiner Noth um Hülfe. Als diese ausbleibt, gibt es ihm noch einen Trost, daß nur bis auf weiteren Beschluß, Determination und Vergleichung eines allgemeinen National-Concils die Geltung der Ordnung in's deutsche Exemplar einzurücken, und in beiden auch der Genuß des heiligen Abendmahls in Einer Gestalt beizubehalten ihm gelungen ist. Das Meiste aber hofft er von einem Eide, den er gleichzeitig allen Geistlichen des Stiftes im Stillen auferlegt: „daß sie das Wort Gottes nach katholischer Weise verkündigen, die Sacramente nach den früheren Ordnungen ausspenden, und Alles so verrichten wollen, wie es vor der jetzt bestehenden Irrung in der Kirche geschehen sei." Eine Handlungsweise die, wenn sie bekannt wurde, nur des Abtes Lage zu verschlimmern geeignet war; dabei keineswegs ihren Zweck erreichte, vielmehr zur nächsten Veranlassung wurde, daß man auch die neue Ordnung überschritt, und sich von ihr bald völlig zur augsburgischen Confession wandte.

Noch war er bemüht anstatt seiner Reformationsordnung das augsburger Interim vom Jahre 1548**) in seinem Lande einzuführen; das zwar von keiner der streitenden Parteien gebilligt wurde, von dem man aber doch hoffte, nach Endigung des schmalkaldener Krieges und Gefangennehmung des Landgrafen von Hessen und des Kurfürsten von Sachsen, es überall zur Geltung bringen zu können. Aber er musste zu seinem großen Verdrusse dagegen sehen, wie im nämlichen Jahre die bis dahin katholisch gebliebene Stadt Herbstein noch öffentlich zum Lutherthume überging. Er starb im Jahre 1550, und die nächsten seiner Nachfolger waren zu kurze Zeit im Besitze des Stiftes, um Bedeutendes auf dem

*) Er hielt zum Reformator beider Religionsparteien, der lutherischen und katholischen, sich für berufen, traf es aber mit seinen Ansichten und Planen bei keinem Theile.

**) Darin war die Priesterehe und das heilige Abendmahl in beider Gestalt bis auf Weiteres gestattet; alles Uebrige blieb beim Alten.

betretenen Wege bewirken zu können; obgleich noch Abt Wolfgang (von Eusigheim) im Jahre 1551 unter dem Siegel der Verschwiegenheit seinen Geistlichen abermals bei schwerer Strafe auferlegte, „die alten Gebräuche allenthalben, wo sie unterlassen worden wären, in der Stille und ohne Geräusch wieder einzuführen, und sie allein zu handhaben."

Doch konnte auch diese Veranstaltung nur von geringer Wirksamkeit sein, da die folgenden unruhigen Kriegsjahre, bei dem Widerstande der Stiftsuntergebenen, der Ausführung nur noch mehr in den Weg traten. Der Graf von Altenburg, Feldherr der protestantischen Fürsten, erschien bereits im folgenden Jahre 1552 vor den Thoren von Fulda, bedrängte den Abt, und erhob starke Brandschatzungen von Stadt und Land. Georg Witzel wurde dabei für seine Apostasie streng gezüchtigt, sein Haus verwüstet, und er zur Flucht genöthigt. Die Schätze der Kirche an kostbaren Tabernakeln, Kelchen und Meßgewändern waren nach Schweinfurt geflüchtet, gingen aber bei Bestürmung der Stadt durch den Markgrafen von Brandenburg daselbst zu Grunde.

Abt Balthasar (von Dermbach) war endlich der Mann, der gleich beim Antritt seines Amtes im Jahre 1573 etwas Ernstliches und Durchgreifendes zur Bekämpfung des evangelischen Bekenntnisses in seinem Stifte thun zu können glaubte. Die Umstände kamen aber auch dem Unternehmen sehr zu Statten. Der Religionsfriede, welcher nur von Ständen sprach und voraussetzte, daß Diese mit ihren Unterthanen gleicher Confession seien, ließ hier dem Abte günstige Deutung zu. Das Ende des trienter Concils, das den katholischen Fürsten eine neue Stütze gab, und die damals äussere Ruhe sprachen für den Erfolg. Der Abt, ein Convertit, von welchem man Mäßigung gegen seine früheren Confessionsgenossen hätte erwarten sollen, entsprach diesem nicht. Er, ein Hesse von Geburt, war in seiner Jugend in der evangelischen Confession erzogen, dann durch seine Verwandten, unter dem Einflusse der Bischöfe von Mainz und Würzburg, zum katholischen Glauben hinübergeführt, dabei mit nicht gewöhnlichen Kenntnissen ausgerüstet, die er auch bei seinen Untergebenen zu befördern suchte; aber mit Haß und Abscheu „gegen die verpesteten Irrthümer der lutherischen Lehre", wie er sie nannte, erfüllt. Sein erstes Geschäft war: die Jesuiten, zwar im Widerspruche mit seinem Capitel, in's Stift einzuführen und ihnen vor Allem den Unterricht der Jugend zu übertragen. Vom Erzbischofe von Mainz dazu eifrigst ermuntert, war er alsbald bereit die Ausübung der augsburgischen Confession in seinem Bereiche aus dem Grunde zu vertilgen. Um aber den Widerstand nicht zu vermehren und damit in die Lage seines Vorgängers, des Abtes Philipp, zu gerathen, unterließ er eine vorausgehende An-

kündigung, griff einen mit den vermeinten Irrthümern behafteten Ort nach dem andern an, und versuchte sich zunächst an seiner Hauptstadt Fulda, die mit anderen Orten, bis auf ihn und eine geringe Anzahl seiner Anhänger, sich ausschließlich zum evangelischen Bekenntnisse gewendet und bis dahin darin behauptet hatte. Die in einer Bittschrift an den Abt enthaltenen, und in einer Beschwerdeschrift weiter ausgeführten, eindringenden Klagen des Stadtraths und sämmtlicher Zünfte daselbst*) lauten dahin: „daß man sie in Ausübung ihres bisherigen Bekenntnisses störe, der im heiligen römischen Reich approbirten und zugelassenen augsburgischen Confession, die von Alters her in dasiger Pfarrkirche, bis auf der Jesuiten Ankunft, hergebracht und ausgeübt worden sei, beraubt; bei den gottesdienstlichen Handlungen die ihnen ganz unbekannte lateinische Sprache einführe, das heilige Abendmahl nicht mehr unter beiden Gestalten austheile." Hieraus wird erkennbar, was an den übrigen Orten des Stiftes nicht weniger zur Ausführung kommen sollte.

Daß irgend ein günstiger Erfolg auf das Bittgesuch zu erwarten gewesen wäre, lässt sich schon von selbst nicht denken. Aber doch ohne Antwort, worauf der Abt längst vorbereitet war, durften die Bittenden nicht bleiben. Es geht Derselbe in dieser die erhaltene Vorstellung Punct für Punct durch, und sucht, auf eine zum Theil sehr bemerkenswerthe Weise, sie zu widerlegen. Einen 30jährigen Besitz lässt er der Stadt zu; gibt aber zugleich mit der Erklärung, „es seien noch Etliche zu finden, die gedächten, wie vor Alters das heilige Abendmahl unter Einer Gestalt daselbst gebräuchlich gewesen sei," zu erkennen, daß er selbst den Besitz für einen älteren hielt. Dem neueren, „vor wenigen und kurzen Jahren", wie er es nennt, setzt er einen früheren elfhundertjährigen altkatholischen entgegen. „Das Sacrament unter beiden Gestalten zu empfangen," so meint er, „sei wol zu der Apostel Zeiten, in primitiva ecclesia, bei Etlichen im Gebrauch gewesen, auch in sich recht; aber da dies nicht von Christo als unabänderlicher Gebrauch anbefohlen worden sei, so müsse der Kirche davon abzugehen überlassen bleiben." „Der Reichsabschied von Regensburg vom Jahre 1541 habe den geistlichen Prälaten auferlegt, eine christliche Ordnung und Reformation aufzurichten und bei ihren Unterthanen einzuführen," — weislich bleibt die damals vom Abt Philipp aufgerichtete unberührt; — „so müsse er denn auch jetzt, seines Eides und seiner Pflichten eingedenk, nothwendig dies erfüllen." „Der

*) Die Beschwerde des Stadtraths an den Abt ist vom 24. Juli 1573, das Bittgesuch der Zünfte vom 30. desselben. Beide sind abgedruckt in der Zeitschrift des Vereins für hessische Geschichte und Landeskunde B. II. H. II. S. 77 ff. Die Antwort des Abtes bei *Schannat* Dioeces. et Hierarch. p. 356.

Religionsfriede von 1555 gebiete ferner ausdrücklich, daß kein Stand den andern, oder deſſen Unterthanen, zu ſeiner Religion abdringen oder abpracticiren ſolle; wie viel mehr werde es chriſtlicher Unterthänigkeit und Gehorſam, auch göttlichem Worte zuwider ſein, wenn die Unterthanen eines geiſtlichen Fürſten, der bei Verluſt ſeiner Prälatur nicht von dem alten katholiſchen Glauben weichen dürfe, demſelben widerſtreben, wegen der Religionsübung ſich wider ihn auflehnen wollten?" „Es ſei ja darum im Religionsfrieden ausdrücklich beſtimmt, daß ein Stand den andern, unter welchen die freie unmittelbare Reichsritterſchaft ebenfalls enthalten ſei, bei ſeinem Glauben, Kirchengebräuchen und Ceremonien, die ſie aufgerichtet oder aufrichten möchten, in ſeinen Landen, Fürſtenthümern und Herrſchaften, nicht allein ruhig und friedlich bleiben laſſen, ſondern auch in keinerlei Weiſe beſchweren oder verachten dürfte. Um ſo mehr würde es dem aufgerichteten Religionsfrieden entgegen ſein, wenn nicht das Nämliche ihm, dem Abte, in ſeinem Lande zuſtehen ſollte, wenn ihm irgend Jemand darin ſchuldigen Gehorſam verſagen wollte."

Allein bei allem dieſen war die Arbeit, welche der Abt unternommen hatte, nicht leicht, und ſchlug zuletzt zu ſeinem eigenen Verderben aus. Geſandte von Sachſen, Heſſen und Brandenburg erſchienen in demſelben Jahre noch zu Fulda, bei der Durchreiſe des zum König von Polen erwählten Herzogs von Anjou, und mahnten ab ihre Confeſſionsgenoſſen bei Ausübung ihres Glaubens zu ſtören. Sowol dies jedoch, als eine Beſchwerde an den Kaiſer von Seite des Stadtraths, blieb ohne Erfolg. Mit dem Capitel lebte er, wegen ſeiner Eigenmacht und Aufnahme der Jeſuiten, in offener Fehde*). Ritter- und Landſchaft waren ihm aus gleichen Gründen entgegen. Er ließ indeß nicht ab. Als er aber im Jahre 1576 ſich ſelbſt nach Hammelburg begab, die Gegenreformation hier zum Ziele führen zu helfen, erſchien Biſchof Julius von Würzburg, im Einverſtändniß mit den Unzufriednen, in der Nähe. Man überfiel ihn unverſehens; und da Niemand auf ſeiner Seite ſtand, muſſte er noch ſehen, wie der Pater Jeſuit, Helfer ſeiner Unternehmungen, ihm vor den Augen aus dem Hauſe geriſſen, er ſelbſt unter Androhung des

*) Der Abt hatte bei Uebernahme des Stifts unter dem 27. Juli 1570, dem Herkommen gemäß, ſich gegen das Capitel reverſirt: „Stift und Klöſter nicht mit fremden geiſtlichen Perſonen zu überführen oder zu beſchweren; auch jeden Stiftsverwandten bei ſeinen wohl-hergebrachten Gerechtſamen und Gewohnheiten bleiben zu laſſen." Der Dechant des Stifts, Herrmann von Windhauſen, erließ daher unter dem 6. Nov. 1573 eine protestatio solemnis, worin die Jeſuiten binnen 14 Tagen aus Stadt und Land verwieſen wurden. Der Abt erhielt indeß ein kaiſerliches Mandat de non offendendo. Die Jeſuiten blieben.

Todes, mit Ausdrücken, die von der höchsten Aufregung zeugen*), auf die Verwaltung des Stiftes, die alsbald der Bischof von Würzburg übernahm, zu verzichten gezwungen wurde; und dabei ausdrücklich sogar bezeugen musste, daß dies freiwillig geschehen sei.

Er widerrief zwar späterhin; kam aber erst nach 25jährigem Exil — so lange dauerte der Rechtsstreit — wieder zur Verwaltung des Stiftes. Ritterschaft, Capitel und Stadt Fulda — der Hammelburger wird dabei nicht gedacht — wurden vom Kaiser Rudolph, wegen erwiesener böslicher Widersetzlichkeit gegen den Abt, in eine Strafe von 120,000 Gulden, wovon die Ritterschaft allein 100,000 Gulden zu zahlen hatte, zur kaiserlichen Hofkammer genommen. Genau fing indeß da der Abt wieder an, wo er es ehemals gelassen hatte. Zu Hammelburg wurden schon im Jahre 1603, im folgenden auch zu Fulda, die evangelischen Prediger abermals vertrieben, und katholische Priester eingesetzt. Dies Mal zwar ohne Tumult, aber am ersteren Orte nur mit Hülfe zweier Jesuiten, die sich daselbst häuslich niederließen. Der damit begonnenen Bekehrung des Stiftes mussten auch bald die übrigen Orte folgen. In dem deshalb vom Papste an den Abt erstatteten Glückwunsche werden 20,000 Seelen bezeichnet, die auf diese Weise dem wahren Glauben wieder zugeführt worden seien. Nimmt man nun die Gesammtheit der Seelenzahl des Stiftes auf dem in 43 Quadratmeilen bestehenden Flächenraum desselben damals zu 80,000 an, — nach einer Zählung von 1796 fanden sich 90,000 — so war es ungefähr ein Viertheil der ganzen Einwohnerschaft, welches, trotz aller früheren Mühe und Anstrengung, zur endlichen Bekehrung noch übrig geblieben war**). Wer sich nicht fügen wollte, musste auswandern. Die angrenzende buchonische Ritterschaft erhielt unter Andern die kaiserliche Erlaubniß, die Flüchtlinge aufzunehmen. Wie viele Geistliche***) unter ihnen waren, oder auch die Zahl der Auswanderer überhaupt, ist unbekannt. Es muß indeß auch der Ersteren Anzahl bedeutend gewesen sein; denn schon im Jahre 1574 klagt Balthasar über viele beweibte und ketzerische

---

*) „se non aliter ac canem rapidum me interfecturos". Nämlich sofern er die Entsagungsurkunde nicht sofort unterschreiben würde.

**) Nimmt man als wahrscheinliche Zahl für die Stadt Fulda 5000, und für Hammelburg 2000 Seelen an: so würde ungefähr ein Drittheil auf die beiden Hauptstädte, und zwei Drittheile aufs Land und die übrigen Städte zu rechnen sein.

***) Es sind leider nur drei der evangelischen Prediger jener Zeit im Stifte mit Namen zu bezeichnen: der oben genannte Johannes Spangenberg zu Hammelburg, Pfarrer Martini zu Fulda, und Christoph Iber zu Buttlar. Letztere Beide gehören zu den im Jahre 1573 Vertriebenen.

Priester; und 1576 wird bei eingetretenem Mangel vom Papst Erlaubniß ertheilt, auch illegitim Geborne in den Priesterstand aufzunehmen.

Doch die bisherigen Erfolge sollten noch eine Vermehrung erhalten. Nachdem Abt Balthasar sein unruhiges Leben im Jahre 1606 beschlossen hatte, musste zwar sein Nachfolger, Johann Friedrich (von Schwalbach, st. 1623), mit den eigenen Angelegenheiten, vornämlich Geldmangel*), sowie durch den unruhigen Bischof von Würzburg, sich hinreichend beschäftiget finden. Aber bei dem schlechten Stand der protestantischen Angelegenheiten — Christian König von Dänemark, die anscheinend letzte Hoffnung der Evangelischen, besiegt, der übermüthige Wallenstein unumschränkt herrschend, das Restitutions-Edict vorbereitet — durfte sein Nachfolger, Johann Bernhard (von Schweinsberg), im Jahre 1628 es wagen, was Balthasar zuletzt so wohl im Stift gelungen war, auch über die Grenzen desselben hinauszutragen. Er richtete seine Blicke zuerst auf die evangelisch gebliebene buchonische Ritterschaft nebst deren Unterthanen, und versuchte das Nämliche im folgenden Jahre auch im Stifte Hersfeld. Obgleich Jene Abt Balthasar noch im Jahre 1573 ausdrücklich von der Gegenreformation ausgeschlossen und erklärt hatte, daß gemäß dem Religionsfrieden von 1555 kein Stand den anderen, worunter die freie unmittelbare Ritterschaft ebenfalls enthalten sei, bei seinem Glauben, Kirchengebräuchen und Ceremonieen, die er in seinem Gebiete aufgerichtet habe oder noch aufrichten möchte, auf keinerlei Weise stören oder beunruhigen dürfe: so fand er doch darin kein Hinderniß den Versuch zu wagen. Es wird genügen, das Verfahren des Abtes und seiner Abgesandten an einigen Orten näher zu bezeichnen, da sich davon leicht auf das an den anderen Geschehene schließen lässt.

Es war der 10. März alten (20. neuen) Styls 1628, als die zu diesem Werke ausersehenen Commissarien des Abtes, an ihrer Spitze Georg von Neuhof, Vicarius in spiritualibus, dann Pater Oswald Hegestein, der Gesellschaft Jesu Priester, u. A. über Buchenau und Mansbach, wo sie das nämliche Werk schon vollbracht hatten, auch in Völkershausen eintrafen, und den Patronen der dasigen Kirche, Gebrüdern von und zu Völkershausen, durch ihren Stiftssyndicus eröffnen ließen: „da fürstliche Gnaden, der Abt, von päpstlicher Heiligkeit Urban dem Achten brevi manu erinnert worden sei, Diejenigen welche von dem uralten katholischen Glauben eine Zeitlang exulirt und in Irrthum geführt wor-

*) Er fand sich genöthigt zwei Drittheile des Amtes Vach, welche dem Landgrafen von Hessen für 10,000 Gulden verpfändet waren, gegen Erlegung der Pfandsumme erb- und eigenthümlich zu überlassen; dazu bei seinem Widersacher, dem Bischofe von Würzburg, eine weitere Anleihe von 25,000 Gulden zu machen.

den wären, wieder zur katholischen Religion, darin ihre Vorfahren viele hundert Jahre gelebt und ohne Zweifel selig verstorben wären, zurückzuführen; so seien sie auch jetzt zu diesem Zweck in Völkershausen erschienen. Als nun zwar ihr Herr, der Abt, denen von Völkershausen in ihren hergebrachten Gerechtigkeiten und Pfarrbestallung, sofern sie dieselbe erweisen könnten, keineswegs Eintrag zu thun gesonnen sei: so hätten sie doch aus väterlicher Vorsorge, da leicht abzunehmen wäre, daß sie nicht alsbald auf einen tüchtigen katholischen Priester gefasst sein möchten, einen Solchen, Namens Friedrich Mihm, denselben zum Seelsorger zu bestellen, mitgebracht. Sollten sie jedoch noch bis zum folgenden Tage eine andere geweihte Person vociren und vorstellen können, so solle ihnen auch das gestattet sein." Die Gebrüder von Völkershausen entgegneten: „Sie und ihre Vorfahren seien berechtigt seit länger als 200 Jahren die Pfarrei mit qualificirten, und in die 80 Jahre, mit der augsburgischen Confession zugethanen Personen zu besetzen; und hierin sei ihnen nie Eintrag geschehen. Auch der Abt habe sich, seinen Vorfahren gleich, gegen die buchonische Ritterschaft ja selbst erklärt: daß sie bei ihren hergebrachten Rechten geschützt bleiben sollten." Die Antwort war kurz: ihr Auftrag sei stricti iuris, und man habe sie nicht gesandt sich mit den von Völkershausen disputando einzulassen, sondern denselben zu erfüllen." Eine Protestation vor Notar und Zeugen that ebensowenig Wirkung. Die Bevollmächtigten verlangten die Schlüssel zur Kirche; und als sie diese nicht erhielten, fuhren sie zu derselben und ließen, da sie die Thüren verschlossen fanden, die Schlösser abschlagen, und stiegen zuerst hinauf zu den Glocken. Die Klöpfel waren abgelöst, und lagen darneben. Man ließ diese wieder anhängen, stieg herab in das Schiff der Kirche, riß ein Stück des Altartuchs ab, dasselbe mitzunehmen, zum Beweise der Besitzergreifung; verfügte sich dann zu dem nahen Pfarrhause, den evangelischen Pfarrer auszuweisen und es dem katholischen zu übergeben; und fuhr hierauf zu demselben Beginnen in das Gericht Lengsfeld ab.

Es hatte jedoch dies, wie überall bei der buchonischen Ritterschaft, gleichen Erfolg. Nur widerstrebte man in Lengsfeld noch mehr und ernstlicher demselben. Die Kirchpatrone untersagten ihren Unterthanen, nach Vertreibung der evangelischen Geistlichen, an die katholischen die Besoldung zu entrichten und den Gottesdienst zu besuchen. Sie hofften dadurch zu bewirken, daß diese von selbst sich wieder zurückzuziehen gezwungen sein würden. Es erschien aber auf Ansuchen des Abtes aus Homberg in Hessen eine Abtheilung wallensteinischer Reiter mit einem Lieutenant und 28 Pferden. Sie kamen am 28. April vor der Stadt Lengsfeld an, sprengten die Thore, und legten sofort den Kirchpatronen, sowol in der Stadt als in den zum Gericht gehörigen Orten, die ihnen

bestimmte Anzahl zur Execution in ihre Schlösser ein. Es blieb Denselben nichts übrig als das Verbot aufzuheben, und mit dem Abte einen Vergleich abzuschließen: worin sie, gegen Gestattung der Religionsfreiheit für ihre eigenen Personen und Angehörigen, die übrigen Einwohner ihrem Schicksale zu überlassen genöthigt waren. In Buchenau hielten die Patrone der Kirche ebenfalls die zur Besoldung des Pfarrers gewöhnlichen Beiträge an Früchten zurück; wogegen der Abt, durch Arrestlegung auf die ihnen in seinem Amte Fürsteneck gebührenden Zinsen, sie zum Widerrufe zwang*). In Mansbach verschloß man dem katholischen Geistlichen die Pfarrwohnung, weil sie nicht der Gemeinde angehöre; die Androhung der Execution eröffnete sie wieder.

Die von Völkershausen, mit ihren Leidensbrüdern, ließen es bei dem, was sie gethan, freilich bei weitem noch nicht bewenden. In einer sehr umfangreichen juristischen Deduction, welche unter dem 28. des folgenden Monats an den Abt abging, führten sie ihm vor Allem die Bestimmung des Religionsfriedens von 1555 vor Augen: wonach kein Stand den anderen des Glaubens halber überziehen, beschädigen oder ihm Gewalt anthun, vielmehr bei dem, was er in dieser Beziehung an Kirchengebräuchen, Ordnungen und Ceremonien aufgerichtet habe oder aufrichten möge, ihn bleiben lassen solle; und daß die strittige Religion nicht anders denn durch christliche, friedliche und freundliche Mittel und Wege zur Vergleichung gebracht werden dürfe; wie dies ausdrücklich noch in mehrern folgenden Reichsabschieden wiederholt und bestätigt worden sei. Man könne daher auch nicht glauben, daß, was kaiserliche Majestät mit Kur- und anderen Fürsten aufgerichtet und versprochen hätte, ohne ihren Willen wieder ungültig werden könne; obzwar etliche unruhige Leute behaupten wollten, solche Versicherung und Frieden habe nur bis zum Schlusse des trienter Concils Geltung gehabt; oder was mit Gewalt erzwungen wäre, könne auch mit Gewalt wieder abgeschafft werden: — Behauptungen, die gewiß alle aufrichtige deutsche Herzen mit Abscheu und Grauen erfüllen müssten; und denen auch ausdrücklich noch vom Kaiser Maximilian 1568, mehrere Jahre nach dem Concil, widersprochen, sowie die frühern Versicherungen wiederholt worden wären. Dem Abte habe nie das Episkopalrecht über die buchonische Ritterschaft zugestanden, sondern dem Erzbischofe von Mainz; auch habe Kaiser Rudolph, im Widerspruche mit Abt Balthasar, die damals vertriebenen Evangelischen bei sich aufzunehmen der Ritterschaft gestattet,

*) Joh. Friedr. v. Buchenau schreibt unter dem 10. Oct.: „er würde dem vermeintlich introducirten Pfaffen die bestimmten Früchte zu geben sich nicht haben zwingen lassen, wenn er nur im Stande gewesen wäre auf längere Zeit die ihm vorenthaltenen zu entbehren."

wonach ihre eigene Landesherrlichkeit sich ebenfalls erweise. Ihrer Lehnspflichten gegen den Abt würden sie stets eingedenk bleiben; aber in anderen Dingen, namentlich in Sachen der Religion, ständen sie nicht unter seiner Botmäßigkeit."

Es konnten jedoch alle diese Einwendungen eine Aenderung in den gefassten Entwürfen des Abtes nicht hervorbringen. Dieser selbst kannte sie alle; aber er beutete sie zu seinem Vortheile aus. Die Besitzungen der buchonischen Ritterschaft rechnete er jetzt zu seinem Stifte: weil sie ihm lehnspflichtig wären und, wie er annahm, innerhalb der Grenzen desselben gelegen seien. Er gab zu, daß sie in Betreff der auswärtigen Besitzungen zur fränkischen Ritterschaft mitgezählt werde, daß sie also solche oder andere Berechtigungen erhalten haben könne; aber dieselben vermöchten umsoweniger gegen ihn zu zeugen, da alle Privilegien nur mit Vorbehalt der Rechte Dritter verliehen würden. Daß ferner, nach den Bestimmungen des Religionsfriedens, kein Stand den anderen in Bezug des Glaubens, Aufrichtung von Kirchengebräuchen und Ceremonieen stören solle, wandte er gegen die Ritterschaft an; indem sie ja ehedem gerade dagegen gehandelt, und er jetzt nur wieder aufrichte, was gegen die Ordnung begangen worden wäre.

Die von Völkershausen, welche ihren Pfarrer zu sich auf's Schloß genommen hatten, ließen sich von Demselben Privatgottesdienst halten; wobei es nicht an andern Zuhörern fehlte, die auch ihre Kinder dort taufen und sonstige kirchliche Handlungen von ihm vornehmen ließen. Der Abt schritt aber ernstlich dagegen ein; die bisher herrschende Kirche war ja zu einem armen Dissidenten-Häuflein herabgesunken. „Der Prädicant solle," so verordnete Derselbe, „sich des Predigens und aller andern kirchlichen Handlungen enthalten; die von Völkershausen sollten Denselben alsbald ausschaffen." Bei fernerem Widerstreben drohte er mit dem Centgrafen von Schleid, der zugleich Befehl erhielt seinen Anordnungen Nachdruck zu geben, wenn die Bezeichneten sich nicht fügen würden. Es half nichts, daß die von Völkershausen sich auf solche Weise begegnen zu lassen, für eine schimpfliche Behandlung erklärten. Der evangelische Pfarrer ergriff daher, jedoch im folgenden Jahre erst, seinen Wanderstab, wie bereits seine sämmtlichen übrigen Amtsbrüder der buchonischen Ritterschaft gethan; indem er nicht mehr sicher sei aufgegriffen und gefangen abgeführt zu werden. Auf die eingesandten Rechtfertigungen, die ihm wieder zu seinem Amte verhelfen sollten, könne er wenig Hoffnung setzen (so erklärt er seinen Kirchpatronen beim Abschied), da günstige Erfolge „in der jetzigen Bauchwelt mit einem goldnen oder silbernen Hamen erfischt sein wollten." „Und — er wünsche zwar nicht, daß seine Vorhersagung in Erfüllung ginge — die Kirchenhistorien bewiesen

es aber, daß, wenn Christus, der himmlische Steuermann, um der Undankbarkeit der Welt willen, sich in sein Kirchenschifflein setze und an einen anderen Ort überfahre, selten, selten wieder zurückzukehren pflege."

Die Gemeinde blieb jedoch ebenfalls standhaft. Sie erhielt im folgenden Jahre 1630 Kroaten zur Execution. Das Härteste dabei war ihnen, nach einer an den Abt eingereichten Vorstellung, von Solchen „meineidige und von Gott abgefallene Leute" genannt zu werden. Im 1631. Jahre, kurz vor der breitenfelder Schlacht, erklärte der Abt denen von Völkershausen, daß die Widersetzlichkeit der Einwohner von ihren Dienern genährt werde, und in diesen ihren Rückhalt ganz besonders haben solle. Er befiehlt ihnen daher, sie alsbald entweder zur Annahme des katholischen Glaubens anzuhalten, oder Andere, die dieses Glaubens wären, in ihre Dienste zu nehmen. An sie selbst stellt er dieses Verlangen nicht. Die bald darauf erfolgte Nachricht vom Siege des Königs von Schweden, 5. Sept. dess. Jahrs, befreite sie hiervon, und stellte schnell die alten Verhältnisse wieder her. Die katholischen Priester zogen alsbald aus den Orten der Ritterschaft ab, und die evangelischen Prediger traten wieder ein.

Allein auch für die Verhältnisse des Stiftes selbst hatte diese Begebenheit einen sehr bedeutungsreichen Erfolg. Der Abt konnte, bei dem was er gegen die evangelische Lehre gethan, sich kein günstiges Loos versprechen, wenn er die siegende Partei, oder deren Beschlüsse, in seiner Hauptstadt erwartete. Er flüchtete daher, was er an Kirchenschätzen noch besaß, nach Cöln; seine oberen Geistlichen zerstreuten sich; er selbst suchte zunächst seine Zuflucht in Wien. Später folgte er dem kaiserlichen Heere, um hier einen Erfolg zu finden, der ihm auf frühere Weise so wenig gelungen war. Er feuerte die in den Streit Ziehenden zum Kampfe an, segnete die Geschütze ein, welche zur Vernichtung der Ketzer dienen sollten, that Alles den Sieg erringen zu helfen; fand aber den Tod in der Schlacht bei Lützen 6. Nov. 1632. Noch mit Anfeuerung der Kroaten eifrigst beschäftigt, denen er im Treffen folgte, ward er, als Diese die Flucht ergriffen, von einer tödtlichen Kugel erreicht. Das Stift kam in die Hände der Hessen, und wurde zu einem weltlichen Fürstenthum erhoben.

Landgraf Wilhelm der Fünfte nämlich hatte die Regierung seines Landes, tief mit Schulden belastet, im Streit mit seinem Vetter, Landgraf Georg zu Darmstadt, welcher ihm seinen Theil des Oberfürstenthums fortdauernd vorenthielt, unter den ungünstigsten Verhältnissen übernommen; war zugleich mit dem Kaiser und den katholischen Ständen im Kriegsstande, durch das Restitutionsedict mit dem Verluste des durch seine Vorfahren mühsam zum frühern Besitz Errungenen bedroht.

So sah er sich genöthigt auf auswärtige Hülfe vor Allem Bedacht zu nehmen, und durfte die Gefahr nicht scheuen, die solches Unternehmen, wenn es mislang, ihm bringen konnte. Schon früher mit dem Könige von Schweden, als einem nahen Verwandten, in freundlichem Verkehre, war er der erste deutscher Fürsten, welcher es wagte persönlich bei Gustav Adolph im Lager von Werben zu erscheinen, und mit ihm, zu Wahrung gemeinsamer Rechte und Schutzes, 12. Aug. 1631, einen Vertrag abzuschließen. Die Hessen, welche den darauf folgenden glorreichen Sieg bei Breitenfeld mit erfechten halfen, hatten deshalb auch auf die Früchte, die er bringen musste, eine der nächsten Anwartschaften. Der Landgraf erhielt als schwedische Lehne die Stifte Fulda, Paderborn, Corvei, auch den vorläufigen Besitz von Münster, zum Eigenthum; 28. Febr. 1632. Es waren schon vor diesem Abgeordnete nach Fulda zur Annahme der Huldigung abgesandt; und nunmehr wurde auch eine hessische Regierungs-Commission, an deren Spitze Statthalter Urban von Boyneburg und Kanzler Sixtinus standen, daselbst bestellt.

Bei den heftigen Kämpfen, welche noch dreißig Jahre früher die Unterdrückung der evangelischen Lehre im Stifte gekostet hatte, konnte der Landgraf, der als evangelischer Fürst die Verbreitung seiner Confession auf jede erlaubte Weise zu befördern sich für verbunden hielt, nicht anders urtheilen, als daß sie noch viele Freunde daselbst haben müsse, und daß es zu ihrer Wiederannahme überall nur ihrer Freigebung bedürfe; umsomehr, da sich bereits vor der Besitzergreifung evangelische Prediger daselbst wieder eingefunden hatten, unter diesen Piscator und Schweinhard, welche man in Fulda schon im Amte traf. Es verordnete deshalb Derselbe, daß, wo man evangelische Prediger verlangen würde, diese alsbald verliehen werden sollten. Auch da, wo überhaupt katholische Stellen vacant würden, sollten sie mit evangelischen Predigern besetzt werden; jedoch ohne allen Zwang. Die noch vorhandenen katholischen Pfarrer sollten nirgend in Ausübung ihres Amtes gehindert sein. Eine Maßregel, die eben so weise war, indem sie die Gewissen schonte, als sie zur Erreichung ihres Zweckes dienen musste, wenn sie mit billiger Rücksicht ausgeführt wurde. Aber ehe dieselbe zur Ausführung kommen konnte, war Mancherlei noch zu beachten und anzuordnen, was Verzögerung herbeiführte und Misgriffe zu vermeiden nicht überall geeignet war. Um sich vor Allem die nöthige Kenntniß der geistlichen Angelegenheiten und ihrer Bedürfnisse zu verschaffen, dazu konnte zunächst nur das Consistorial-Archiv nebst den darin thätig gewesenen Personen führen. Sein Inhalt reichte jedoch, als man es öffnete, zu dem nicht aus, was man bedurfte. Der Abt war schon seit längerer Zeit, zuletzt auch sein Vicarius, nicht mehr in Fulda. Der Geistliche, welcher den Schlüssel abgab,

entschuldigte sich mit seiner kurzen Anwesenheit, und erklärte aus diesem Grunde keine Nachweisung geben zu können. Man musste sich mit der geringen Auskunft, welche der Diener geben konnte, fürerst begnügen. Andere Hemmnisse, welche der Regierung ihr Amt erschwerten, traten unerwartet ein. Im Stifte bestand der neue vom Papste eingeführte gregorianische Kalender, die Hessen rechneten aber, den übrigen Protestanten gleich, noch nach dem alten; demgemäß sollte auch dieser im Stifte wieder gelten. Darüber entstand eine Verschiedenheit in Begehung der Feste, welche zu manchen Zweifeln und Mishelligkeiten führte. Der Junker von Kalenberg zu Dipparts hatte z. B. nach hessischem Kalender die Christ- und andern Feiertage durch Holzfahrenlassen und auf andere Weise entheiligt. Als ihm Vorhalt deswegen gethan wurde, ließ er im Zorne sogar von calvinischen und zwinglischen Heiden sich verlauten; und konnte deshalb umsoweniger einer scharfen Rüge entgehen.

Aber auch die sonst nöthige, vom Landgrafen so sehr empfohlne Mäßigung und Freiheit der Gewissen wurde nicht überall von den Behörden gehörig berücksichtigt. Suaderus, ein Prediger aus Schmalkalden, ward nach Fulda berufen; man fand jedoch seine Stimme für die dortigen Kirchen zu schwach, und versetzte ihn deshalb, weil ihm eine der früheren angemessene Versorgung nicht zu entziehen war, nach Hammelburg. Dieselben Klagen wurden laut, und eine abermalige Versetzung war in der Kürze nicht zu bewirken. Dabei benahm sich der dasige Oberschultheis Arnold mit einer Rücksichtslosigkeit — die er vielleicht, weil Hammelburg früher, und noch zuletzt, mit so großem Eifer der evangelischen Lehre angehangen hatte, weniger zu bedürfen glaubte, — daß sie nothwendig die Bürgerschaft gegen ihn, und die Sache die er zu vertreten hatte, aufbringen musste. Er sprach von papistischen Fabelpredigten, konnte keine der beiden Kirchen in Hammelburg zum katholischen Gottesdienste entbehren; auch nicht einmal theilweise, wie das doch anderer Orte, selbst in Fulda, geschah, weil, wie er sich ausdrückte, nicht an demselben Orte Christo und Antichristo zugleich gedient werden könnte. Ebensowenig könne er dem alten Meßpriester Michael Hofmann, den die Bürgerschaft wünschte, die Ausübung eines katholischen Gottesdienstes gestatten, weil er lutherische Bücher zur Nachtzeit auf dem Kirchhofe verbrannt haben sollte. Selbst Denen, welche außerhalb der Stadt die Messe besucht hatten, wurden die Thore bei ihrer Rückkehr verschlossen gehalten. Dies, und Anderes mehr, brachte die Bürgerschaft in die heftigste Aufregung. Man schickte eine Deputation nach Frankfurt an den Landgrafen, und erhielt die bestimmteste Zusicherung: daß eine der beiden Kirchen innerhalb der Stadt zum katholischen Gottesdienste eingeräumt werden müsste; und dem alten Meßpriester dazu die Erlaubniß

zu ertheilen sei. Der Oberschultheis bekam von Fulda aus einen Verweis wegen verzögerter Berichterstattung (er schob die Schuld auf Suaderus), und den Befehl alsbald nunmehr Folge zu leisten. Als die Bürgerschaft auf der Kellerei erschien, die Eröffnung des Rescripts zu empfangen, wollte er die Bedingung des zugleich fleißigen Besuchs der evangelischen Kirche an dasselbe knüpfen. Aber schon viel zu weit gegangen, um irgend eine Nachgiebigkeit erwarten zu können, antwortete die Bürgerschaft: „man sei mit dem Inhalte des Rescripts zufrieden, und wolle das weiter Geforderte weder versprechen noch ablehnen." Darüber erhitzten sich die Gemüther von beiden Seiten noch mehr. Der Bürgermeister Simon hielt dem Oberschultheis vor: wie einst, was doch dem Hirten, der die Heerde heimführe, nicht verweigert würde, er Denen, die vom Gottesdienste von anderwärts heimgekehrt seien, das Oeffnen der Thore hätte versagen wollen. Wogegen Dieser erinnerte: ob sie denn nicht mehr der frühern Zeit gedächten, wo der ehemalige Amtskeller die Bürger habe binden lassen, die den katholischen Gottesdienst versäumt gehabt; und einst der Amtmann, der die Bürgerschaft nicht in der Kirche getroffen, sie habe zu sich beschieden und nicht eher wieder von dannen gehen lassen, bis sie 50 Gulden Strafe gezahlt hätten? ob denn nicht sein Verfahren als ein sehr gelindes dagegen erscheinen müsse? Die Antwort war die frühere: „sie hätten ein Rescript, und nach diesem ihren freien Willen; dabei müsse es bleiben." Bürgermeister Simon wurde noch vom Oberschultheis in einer Reihe von Klagesätzen zu Fulda belangt, und gefänglich dahin abgeführt; die Beschuldigungen fanden sich jedoch unerwiesen, und er wurde von da entlassen. — Glücklicher Weise fand dergleichen im Stifte nicht weiter statt; und wir kehren zur Sache selbst zurück.

Die Mönche, soviel deren in Fulda sich noch vorfanden, wurden vor Allem entlassen und erhielten ein Viaticum. Es sollte hiermit baldthunlichst im ganzen Lande fortgefahren werden; die Nonnenklöster jedoch vor der Hand noch bestehen bleiben. Der Vorschlag von Statthalter und Räthen, eine evangelische hohe Schule zu Fulda zu errichten, wozu die Fonds vorhanden, und der Ort sehr gelegen erscheine, kam, bei der Kürze des hessischen Besitzes, nicht zu Stande. Dagegen wurde ein hessischer Candidat — er war vom Superintendent Neuberger zu Kassel ausdrücklich dazu empfohlen — Sannarius, zum Rector, der zugleich zum Diaconus an der Stadtkirche bestimmt war, und dem ein Cantor als Kinderlehrer beigegeben wurde, an die dortige evangelische Schule berufen. Er erfüllte jedoch die von ihm gehegte Erwartung — man gab ihm Eigennutz schuld — nicht, und wurde, nach mehrfach vergeblichen Erinnerungen, seines Dienstes wieder entlassen. Vor Allem war

man ferner bemüht, Geiſtliche erprobter Gelehrſamkeit und von verträglichem frommem Sinne, — recht apoſtoliſche Männer, wie man ſich ausdrückte — für die Stadt Fulda zu gewinnen. Pfarrer Zimmermann aus Bremen wurde deshalb an die Stadtkirche berufen, und der bis dahin das Amt an derſelben verſehende Pfr. Schweinhard, für den ſich Viele verwandten, bekam die Expectanz nach Hünfeld. Piskator ging als Inſpector nach Hersfeld ab; und Wilhelmi aus Hebel in Niederheſſen, den der Landgraf ſelbſt dazu beſtimmt hatte, weil er eine gute Predigtweiſe beſitze, und in Humanioribus wohl-erfahren ſei, kam an den Dom, wo er zwiſchen dem katholiſchen Gottesdienſte zu predigen hatte. Letzterer wurde zugleich zum Inſpector ſämmtlicher evangeliſcher Gemeinden des Landes ernannt. Späterhin erhielt auch Pfarrer Soldan aus Heſſen noch eine Stelle am Dom. Zu Geiſa erſchien (Dec. 1642) Regierungs-Secretär Hill aus Fulda, und Pfr. Herrenſchwang aus Bach, um Johannes Molitor aus Pferdsdorf, der ſich um die genannte Pfarrei gemeldet und ſie erhalten hatte, einzuführen. Man trug dies der Bürgerſchaft mit dem Verlangen vor, am andern Morgen, wo die Einführung geſchehen würde, ſich dazu einzufinden. Hierauf die Antwort: „Sie hätten erwartet einen Geiſtlichen ihrer Confeſſion wieder zu erhalten; doch wollten ſie als Ungehorſame deshalb nicht angeſehen ſein; hofften aber, daß man ſie von Gewiſſenszwang frei laſſen werde.“ Es erfolgte die Erklärung: „Niemands Gewiſſen würde beſchwert werden; man verlange blos fleißigen Beſuch des Gottesdienſtes und Anhörung des göttlichen Wortes, damit werde ſich die Ueberzeugung von deſſen Wahrheit ſchon von ſelbſt finden.“ Hiermit war die Bürgerſchaft befriedigt, lieferte die Schlüſſel zu Kirche und Pfarrhaus ab, und fand ſich bei der Handlung der Einführung, wobei von derſelben die deutſch angeſtimmten Lieder andächtig mit abgeſungen wurden, ein. Es geſchah auch fernerhin Nichts, was zu einer Erinnerung gegen ſie Veranlaſſung gegeben hätte. Die ebenfalls erledigte Pfarrei zu Buttlar, wo ehedem, zu Abt Balthaſars Zeiten, Chriſtoph Iber ſeines Glaubens wegen ausgewieſen worden war, erhielt auf gleiche Weiſe Johannes Korngiebel aus Hilmes; und zum Pfarrer nach Schleid, welches der daſige katholiſche Geiſtliche, um Beichtvater der Nonnen zu Fulda zu werden, verließ, kam Suaderus aus Hammelburg, welchen Johannes Winter aus Broterode erſetzte. Auch in Michelsrombach, einer Pfandſchaft der von Görz, trat auf Verlangen Nikolaus Hilgermann aus Homberg in Heſſen (Jan. 1633) ein; weil der daſige katholiſche Geiſtliche eines unſittlichen Lebenswandels beſchuldigt wurde, was ſich nach geſchehener Unterſuchung als richtig erwieß. Es wurde ihm aufgegeben, ſich künftig aller kirchlichen Handlungen zu enthalten und ſeinen Stab weiter zu ſetzen.

Auf dieſe Weiſe würde das zu einem weltlichen Fürſtenthum erhobene Stift Fulda bald von ſelbſt zu der Confeſſion gekommen ſein, nach welcher es in früherer Zeit ſo ſehr geſtrebt, ſie aber nie vollſtändig erreicht hatte; wenn nicht, durch die Niederlage der Evangeliſchen bei Nördlingen, 5. Sept. 1634, eine gänzliche Veränderung in den beſtehenden Verhältniſſen abermals bewirkt worden wäre. Der Landgraf, bald wieder auf ſeine Stammlande beſchränkt, die er ſogar mehrmals vom Feinde bis auf die Hauptſtadt überſchwemmt ſah, muſſte ſich begnügen dieſe nur nach Möglichkeit zu beſchützen, und die dazu nöthigen Mittel aus den weſtphäliſchen Stiftern, wo er ſich jetzt hauptſächlich hinwandte, zu ziehen. Fulda wurde daher aufgegeben, die heſſiſche Regierungs-Commiſſion zog ſich zurück; bald nach ihr waren dazu auch die evangeliſchen Prediger genöthigt. Der zu Cöln weilende Abt Johann (von Hoheneck) zog Anfang des Jahrs 1635 ein; wurde jedoch ſchnell genug durch die Heſſen wieder vertrieben. Er floh nach Hammelburg, wo er ſtarb. Sein Nachfolger Georg (von Neuhof), der zu Fulda länger verweilen konnte, führte die alten Verhältniſſe, ſo viel er dazu im Stande war, — er ſuchte zugleich durch Einfälle in das Gebiet der Ritterſchaft dieſe für frühern Widerſtand zu züchtigen — wieder her. Das durch den weſtphäliſchen Frieden beſtimmte Normaljahr von 1624 gab endlich der katholiſchen Confeſſion innerhalb der Grenzen des Stifts, der evangeliſchen an den Orten der buchoniſchen Ritterſchaft, geſetzliche Feſtigkeit; welche ſeit dieſer Zeit auch eine Aenderung nicht wieder erlitt.

Als zuletzt durch den Reichsdeputations-Hauptſchluß vom Jahre 1803 das Stift, nachmals zum weltlichen Fürſtenthum erhoben, in die Hände des Prinzen von Oranien kam, erhielten die Evangeliſchen, welche ſich in der Hauptſtadt fanden, und die durch den Fürſten, der ebenfalls dazu gehörte, dahin kamen, eine eigene Parochie und Kirche; welche auch ſeitdem ſich unverändert erhalten hat. In den übrigen Theilen des Landes, obſchon zum größern Theile an proteſtantiſche Fürſten gekommen, wonach die Evangeliſchen durch Anſtellung und auf andere Weiſe in den einzelnen Orten ſich mehren muſſten, iſt das Bedürfniß eigene Pfarreien und Kirchen zu beſitzen zur Zeit noch nicht hervorgetreten, oder ihre zu geringe Zahl hat dies nicht zugelaſſen. Auch unter den Eingebornen ſelbſt hat ſich eine der früheren ähnliche Hinneigung zu den Grundſätzen der Reformation nicht wieder gezeigt*). Bemerkenswerth bleibt es aber immer, daß, faſt überall den

*) Die Bildung einer deutſch-katholiſchen Gemeinde in der Stadt Fulda, wovon in öffentlichen Blättern die Rede war, hat ſich nicht beſtätigt; dürfte

Grenzen evangelischer Orte nahe, unter dem Volke sich sogar jede Ahnung des früher Geschehenen, jede Erinnerung des mit so viel Anstrengung Erkämpften, dann wieder Verlornen, völlig verwischt zu haben scheint; während in Gallneukirchen und im Zillerthale, nach mehr als 200 Jahren, mitten unter Katholiken, und zu ihren Gebräuchen genöthigt, sich bei den Einwohnern die evangelische Confession erhalten und fortpflanzen konnte. Vielleicht war aber gerade hier die Unsicherheit, in welcher man sich wegen der Nähe Jener glaubte, der Grund, durch Wegnahme evangelischer Bücher (schon 1573 wurde den Buchbindern zu Fulda verboten dergleichen zu verkaufen oder für die Bürger einzubinden) und auf jede andere Weise, die Spur des Früheren zu vertilgen. Vielleicht war es gerade die Grenznachbarschaft, die so leicht eine gewisse Eifersucht zwischen den Gliedern verschiedener Territorien unterhält, welche in gleicher Beziehung auch ihren Einfluß auf die Confession ausübte; durch die Lehrer eifrigst genährt, selbst jede Erinnerung desto schneller verwischte; die Aeltern den Kindern verschweigen ließ, welches Glaubens sie selber einst gewesen, und auf welche Art man sie davon zurückgebracht.

Genug, welche Gründe man auch diesem Allen noch beizählen könnte; gewiß bleibt, daß die Erinnerung des Geschehenen sich bei Denen verloren hat, deren Väter einst ihr Gut und Leben dafür zum Pfande setzten. Ob aber im Buche des Schicksals es geschrieben stehe, daß auf andere Weise Aehnliches wiederkehren, das Bestehende sich ändern, oder auch künftig dabei beharren werde? — Die göttliche Vorsehung allein ist es, die den Gang des Schicksals kennt, und ihn mit weiser Güte gewiß zuletzt zum Ziele führt.

---

auch bei der Strenge, mit welcher man diese Glaubenspartei in Hessen niederhält, nicht leicht zu Stande kommen können.

XIX.

Miſcellen.

A. Mitgetheilt von

Eduard Schmid,

Pfarrer in Pfiffelbach im Großherzogthum Weimar.

1. Ein Brief an Jacob Andreä über Brentius Tod.

Dieſen Brief fand ich einem Buche aus großherzoglicher Bibliothek zu Weimar, deſſen Titel iſt: Disputatio de originali peccato et libero arbitrio inter Matth. Flacium Ill. et Victorin. Strigelium publice Vinariae aō. 1560. initio mensis Aug. habita. ed. Simon Musaeus. S. l. 1563. 4. [Die zweite, vermuthlich zu Eisleben nachgedruckte Ausgabe; die erſte erſchien 1562.] Er iſt vor dem Titel dieſes Buches eingetragen; und den Schriftzügen nach zu urtheilen, die zwar eine geübte, aber oft ſchwer zu entziffernde Handſchrift verrathen, iſt es um jene Zeit geſchehen, als dieſer Brief geſchrieben wurde. Von derſelben Hand befindet ſich noch am Ende des Buchs ein Brief (Brunsuigae 25 Febr. 1563) von Joachim Mörlin an den Superint. Hier. Mencelius und Cyriac. Spangenberg in Eisleben, ſo wie einige andre Handſchriften. — In dem gründlichen Werke von Hartmann und Jäger, Joh. Brenz, Hamb. 1840 ff. 2 Th., findet ſich [II. 506.] keine Spur, daß dieſer Brief benutzt worden. Und doch enthält er manche ſpecielle Angaben; zeigt auch, wie Andreä von den Parteien der Streittheologen bearbeitet worden. — [Ueber Jacob Andreä's Vereinigungswerk vgl.: „Bericht chriſtlicher Einigkeit der Theologen". Wolffenbüttel 1570.].

D. Guilielmus Weidenbachius ad *Doctorem Jacobum Andreae.*

S. In filio Dei. Reuerende et cariss. D. preposite et Cancellari, Reuerendus pater et preceptor noster Dīs D. Brentius, quod non sine acerbissimi doloris sensu scribo, post 25 dierum morbum fluxum Eparicum cum febrili calore coniunctum 11 septembris cum leuis quedam paralysis seu *παραπληγία* accessisset post horam 12 meridianam pie et placide in dnō obdormiuit mature prius ex me petita et accepta absolutione Euangelica et celebrata cum omnibus ministris presentibus coena dominica, solus enim Doctor Lucas in Venatione ducali aberat. Postridie sq. 12 septemb. honorifice in Ecclesiae collegiatae templo inter suggestum et altare maximo omnium luctu sepultus.

Is nobis in testamento suo quod in suo morbo coram toto ministerio Studgardiano solenniter prolegi curauit, odium Zuinglia-

nismi et Semicinglianismi reliquit, et constantem et concordem defensionem Lutheranismi, qui ipsissimus est Christianismus, legauit mandauitque magno zelo et prophetico spiritu multa de malis euenturis e Zuinglianismo prouidens, vaticinans, monens, abominans, obtestans.

Cum igitur sciam te a d. Brentio amatum, obseruatumque fuisse, oro te propter Christum et fidelem ejus ministrum Brentium piae memoriae, vt nisi noui Vitebergenses seu minus pseudo Vitebergenses suam quintam 26 Maij habitam disputationem et problema pueri Crellii Responsionemque .... retractauerint, nullam cum ipsis fraternitatem ineas.

Profecto enim iam satis Zwinglianisant et Caluinizant, dum praecipuum tuum argumentum in colloquio Maulprunensi, aut nihil aut aliqua aut omnia calumniose, sophistice ne dicam blaspheme exagerant, neque obscure D. Brentii et omnium nostrūm verba phrases sermones et argumenta damnant et Eutychianae haereseos mediocriter accusant.

Quid igitur cum illis peruersis et subuersis hominibus Crellio, Crucigero Pecelio Peucero et simjlibus tympanistis agas? Qui petit petat, qui studescit studescat amplius, modo nos non una secum comquirent. ,

Certe qui non *πολεμικα* Lutheri scripta in causa sacramentaria aeque ac *διδακτικα* approbat, qui non realem communicationem idiomatum in hac causa credit, is est Zuinglianus quantumuis se pallio Lutheri tegat et vestiat, Et qui te odiosiss. et pasquilleis Epistolis quasi alterum Aulum Lucium Gellium, semidoctum philosophastrum traducunt, cur eorum tam operose ambis fraternitatem et necessitudinem? Cur in eorum gratiam Jenensibus fratribus ēs durior? quorum paroxismus fortassis facilius curari poterit, quam Vitebergensium vulpecularum quarundam morsus. Non enim ignoras meliora esse vulnera amici, quam oscula inimici. Amicos iam ego voco, qui nostrae doctrinae de coena dominica sunt amici. Inimicos voco qui eandem calumniantur eidemque blasphemant. Quaeso igitur ne nimium credas subdolis et versutis hominibus multum Animum spiritus spirantibus. Idem plane optat oratque D: Osiander frater verus carissimus qui nunc Vraci in Venatione esse dr. Obsecro Vitebergenses potius offende (si aliter fieri non possit) quam Wirtebergenses et illis potius quam aliis fraternitatem renuncia. Id tibi et tuis et toti Ecclesiae erit utilius et salutarius. Nec ego certe scio, etsi tu nescias Theodorus Beza thrastonice de suo et Virtebergensium consensu gloriatur. Cauendum igitur est, ne errantes Ecclesias suspectas

reddamus, easque apud vere Lutheranos in odium aut contemptum adducamus. De hoc et Basilienses & Argentinenses et alii complures fratres grauiter nos et paterne admonuerunt. Et Vlmenses fratres exemplum Saceranae perfidiae ad nos miserunt. De his igitur te certis de causis non tam admonendum, quam orandum esse existimaui. Neque ego tibi tuisque male cupio, quod nouit dominus. Simus nos et maneamus concordes in Domino et veritate Verbi eius, ac siue Witebergenses, siue quicunque alii nolunt nobiscum colligere, saltem nos vna cum ipsis parta bona non dissipemus. Caetera tibi curanda relinquo. Equidem quid scribam scio. Bene vale et mox redi. Studgardii 15 decembr. anno chri 1570.

T. D. addict. Wilhelmus Bidenbachius D.

Has literas monstrare poteris, quibuscunque volueris. sinistro enim oculo eas aspici a quibusdam non egre feram, cum ego dextro oculo scripserim, ac scis *παρρησίαν* meam, quam adhuc immaturo silentio commutare nollem.

---

2. Zur Kirchenordnung der Pfalz im 16. Jahrhundert *).

Pfaltzgräuiſche Kirchenordnung im Januario angeſtellet. Puncten ſo zu Heidelberg gehandelt ſein achtage nacheinander.

Alle Superintendenten ſeind gefordert, ſönderliche Herbergen ſeindt inen verordnet, darauf hat man inen einen newen Catechiſmum furgelegt, darinnen haben ſie in zehen Geboten eine newe Zal vnd Ordnung vber alle Hauptlere; auch eine newe Auslegung gemacht. Den Artigkel von der Himmelfart vnd ſonderlich das Nachtmal in viel Frage ausgetheilet vnd erklert, allermaſen wie Carlſtat, Zwinglius, Oecolampadius, Caluinus vnd Martinus darum geleret haben. Dieſen Catechiſmum haben angenommen, verwilliget vnd vnterſchriben alle Superintendenten aus dem Lande, vnd alle Prediger zu Hof, vnd in der Stadt Heidelbergk. Vnd zu warer Beſtetigung ſind ſie den Sontag den 17 Januarii mit den Herrn den Conſeſſorn zum Nachtmal gangen. Den 18 Januarii hat ſie der Churfurſt in die Cantzeley gefoddert, vnd ſelbſt alſo geredt: Wir haben von den Herrn den Conſeſſorn vernommen, das Jr ein-

*) Nachſtehendes findet ſich handſchriftlich eingetragen in demſelben oben angezeigten Buche; den Schriftzügen nach, jedenfalls aus der 2. Hälfte des 16. Jahrhunderts. — In dem Zeitraume der Regierung Kurfürſt Friedrichs III. von Pfalz-Simmern, 1559—1576, fiel der (hier erwähnte) 17. Januar nur zweimal auf einen Sonntag: in d. J. 1563 und 1574. Folglich iſt wol dieſe ſogenannte Kirchenordnung in einem dieſer beiden Jahre gemacht.

helliglich verwilliget, das laſſen wir vns hochgefallen. Begeren demnach alſo treulichen von euch nachzuſtellen. Darzu wil ich helffen. Ich ſehe aber aus vorgelegten Schriften, das die einige Perſon von Ingelheim nicht willens zu unterſchreiben, wil mich zu der verſehen, ſie werde ſich der Billigkeit weiſen laßen*).

Der Superintendenten Radtſchlag vnd Supplication.

Lutheri vnd Brentii Catechiſmos ſol man gar von der Kirche thun, ire Schriften ſöllen nicht gelten. Die Kinder haben Erlöſung vnd alle wolthaten Chriſti vor vnd in Tauffe durch den Glauben der Alten. Alle Kelch ſol man abſchaffen vom Nachtmal. Ein jeder Superintendent ſol ein eigen Eiſen haben, ſonder [beſonderes] Brot zum Nachtmal zu backen.

Bilder, Gemelde in Kirchen vnd Buchern ſöllen nicht geduldet werden. Den Amptleuten ſol man nichts von dem Catechiſmo offenbaren, ſondern ſchreiben, das ſie die Superintendenten nicht hindern.

Die Vorrede vor dem Nachtmal ſol man außen laßen.

Die Frage in der Tauffe Endſagſtu dem Teuffel, ſol nicht meer geſagt werden.

Die Nottauf ſol abgeſchaffet werden.

Ein Tiſch ſol man in der Kirchen machen.

Die Feyertag ſol man abſchaffen.

Hochzeit, Jarmerckte am Sontag ſol man abſchaffen.

In Megdlein vnd Kinderſchulen ſol der Catechiſmus angerichtet werden.

Die Glöckener ſöllen geleret ſein vñd mit der Jugend den Catechiſmum treiben.

B. Mitgetheilt von

Dr. th. Karl Eduard Förſtemann,

Profeſſor und Bibliothekar in Halle.

Von Johannes Campanus ſchreibt Bugenhagen eigenhändig, in den Manuſcripten der Königl. Bibliothek zu Berlin, MSS. theol. lat. Oct. 43., Folgendes:

---

*) Vgl.: aus einem Briefe von *Georg. Fabricius* an Hieron. Weller, Misenà IIII. Cal. Apr. 1563. [in J. Gtfr. *Olearii* scrinium antiquarium; Jen. et Arnst. 1698. p. 137.]: Ferunt Catechismos Lutheri et Brentii e Palatinatu eiectos et novum substitutum, cui subscripserint omnes Theologi et Pastores excepto uno Ingelheimio: faciat Deus, ut rumor sit inanis. —

Joannes Campanus blasphemus et plane diabolus in primo articulo de vero filio dei et vera eiusdem ex patre natiuitate (his enim verbis fucum quaerit) sic ait:

„Addo etiam omnia illa diuinitatis mysteria me nihilo minus intelligere ipso Joanne euangelista. Neque enim verbum est in illo duntaxat huius thematis, quod proprie, proprie inquam, intelligere non confidam. Et quanquam nos eadem cum Joanne dicimus, hoc tamen interest, quod ego, quemadmodum enarratorem decuit (ipsa re testante), clarius omnia quam ille. Igitur invitis omnibus portis inferorum vel sola filii voce vincam, filium non semper fuisse, quemadmodum pater fuit, sed intra aeternitatem ex patre natum esse. Postquam enim nostris auribus filium scriptura vocavit, etiam filii conditionem illi inesse consignauit. Est autem omnium filiorum ea conditio, ut ex illorum substantia, quorum filii sunt, fiant. Vt igitur verus ille sit filius, necesse est, filii legem habeat, nempe ut ex substantia patris, quod et Jo. 1. c. 7. testatur, natus sit, quemadmodum omnes alii filii ex parentum substantia fiunt, prout fieri id potest. Quia enim filius est, et a spiritu nobis nostrisque auribus clare filius dicitur, habebit igitur legem filii, vel non erit mihi filius, Et malo damnatum iri, quam diversum credere. Cur enim vocet filium, si non nostro more, si non nostra lege, hoc est ex mutata aliquando patris substantia sine patris diminutione natum velit intelligi? Ego igitur illum filium, qui aliter ex patre filius sit, quam ex Adam Eva, quam omnes filii ex parentibus nascuntur, filium non agnosco, sed mendacium, ac proinde, quemadmodum Paulus loquitur, idolum atque daemonium esse pronuncio.“

> *Joannes Bugenhagius:* Ignosce mihi domine Jesu aeterni patris aeterne fili, quod istas blasphemias huius diaboli mea manu scribo. Si quidem in gloriam tuam scribo, vt haec male dicta abominer et confundam etc.

Idem *Campanus* diabolus Articulo tertio de sancto spiritu sic ait:

„Patres autem et Lutherani spiritum sanctum tertiam personam esse affirmant, sed vtrique errant. Hoc igitur de spiritu sancto sentio, quod sit communis illa natura substantiaque et virtus dei, quia deus in efficiendis et administrandis rebus omnibus exercet. Iste est ille spiritus, haec illa virtus dei est, quae vna operatur omnia in omnibus. Hac virtute administrantur et saecularia omnia et spiritualia, sed incomprehensibiliter. Sed spiritum sanctum tertiam in deitate personam ego non agnosco. Duas tantum personas confiteor in unum deum; nempe patrem, qui genuit, et filium, qui genitus est

ab eo. Et cum hac fide me salvatum iri confido. Cum enim naturam seu essentiam voco dei, id ad solum deum et eius in se substantiam pertinet. Ad nos autem relatum, virtutem sive potentiam etiam dei donum appellamus."

Unmittelbar darauf hat Bugenhagen einen Auszug aus einem Briefe Melanchthons an ihn abgeschrieben, welcher uns nur in dieser Abschrift erhalten ist. Der Brief scheint im Sommer des Jahres 1531 geschrieben zu sein. Vgl. Melanchthons Brief an Conrad Heresbach vom 15. Juli 1531 in Mel. epp. Lib. II. (ed. Lond.) p. 392. ep. 405.; und bei Bretschneider II. p. 512. nr. 993. Hier giebt Melanchthon auch den Titel des Buches von Campanus an: „contra totum post Apostolos mundum". Aus diesem scheint Bugenhagen die obigen beiden Stellen entlehnt zu haben. Der Auszug selbst aber lautet also:

Judicium Philippi ad me Pomeranum Anno MDXXXI,

cum eram Lubecae: „Campanus ille fanaticus misit huc libros veneni plenos, litigat cum *Luthero* et *Philippo* et *Pomerano,* convellit doctrinam ecclesiae de trinitate, sanctum spiritum omnino negat personam esse, filium non tollit, sed fingit, non magis unum esse cum patre, quam Adam et Eva sint unus homo. Ita aut duos deos ponit, aut filium non vere deum esse iudicat. Facit enim, quod solent haeretici, non satis explicat, quid velit. Certe hoc palam dicit: filium non semper fuisse cum patre, sed patrem prius fuisse, postea filium genuisse, aeternum quidem, sed tamen intra aeternitatem. Audis fanaticum hominem. Reliqui articuli omnes sunt merae *λογομαχίαι.* Haec scribo, ut isthic praemunias animos tuorum adversus huiusmodi venena. Bene vale."

Mehrere Blätter darauf folgt wieder eine Stelle, welche Bugenhagen aus einer Schrift des Campanus entlehnte. Sie lautet:

Blasphemi Campani Sacramentum.

„Panis manet et nomen ac titulum accipit corporis, et propter hanc appellationem vere est corpus Christi, sed non verum et naturale corpus, sed per appellationem, ut dictum est, sacramentale corpus, quia accedit verbum ad elementum et fit sacramentum. Itaque panis nomen et titulum habet carnalis corporis, tamen non est ipsum essentialiter, quemadmodum memorialis agnus singulis annis oblatus nomen habet primi agni paschatis et tamen essentialiter illud primum non est. Haec quam dixi sacramentalis nominatio perinde se habet, atque quum nominatur puer in baptismo, pueri siquidem essentia manente vocatur Joannes a presbytero, quod nomen antea non habebat. Ita manet hic panis, ex sacramentali autem appellatione accipit

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

Syrtes insunt huic profundo
et Syrenes toti mundo
minantes naufragium.

Os illorum foris patet,
in occulto cordis latet
informe Daemonium.

Habes juxta rationem
ditalassum per Franconem,
quod ne credas frivolum.

Ibi mare duplex fervet,
a quo non est qui reservet
sibi valens obolum.

Ibi venti colliduntur,
ibi panni submerguntur,
Byssus, ostrum, purpura.

Ibi mundus sepelitur,
ibi totum deglutitur
in Franconis guttura.

Franco nulli miseretur,
nullum sexum reveretur,
nulli parcet homini.

Omnes illuc dona ferunt,
illuc enim ascenderunt
tribus, tribus Domini.

Canes scyllae possunt dici
veritatis inimici,
Advocati curiae:

Qui latrando falsa fingunt,
mergunt simul et confringunt
carinam pecuniae.

Iste probat se Legistam,
ille vero Decretistam,
inducens Gelasium:

Ad probandam quaestionem
hic intendit actionem
regendorum finium:

Uti reum prosequatur,
Hic Charybdis debacchatur,
id est Cancellaria.

Ibi nemo gratus gratis,
nulli datur absque datis
Gratiani gratia.

Plumbum quod hic informatur
super aurum dominatur
et massam argenteam,

Aequitatis phantasia
sedet (teste, Zacharia)
super bullam plumbeam.

Qui sunt Syrtes vel Syrenes,
qui sermone blando lenes,
attrahunt Byzantium.

Schema gerunt lenitatis,
sed Charybdi parcitatis
supinant marsupium.

Dulci cantu blandiuntur,
ut Syrenes, et loquuntur
primo quaedam dulcia:

Frater, bene te cognosco,
certe nihil a te posco,
nam tu es de Francia.

Terra vestra bene coepit,
et benigne nos excepit
in portu Concilii.

Nostri estis, nostri cujus?
Sacrosanctae sedis hujus
adoptivi filii.

Ita dicunt Cardinales,
ita solent DI carnales
inprimis allicere.

Sed instillant fel Draconis
et in fine lectionis
cogunt bursam vomere.

Tales regunt Petri navem,
tales habent Petri clavem
ligandi potentiam.

Hi nos docent, sed indocti:
hi nos ducunt, sed nox nocti
indicat scientiam.

nomen, quod antea non habebat, et retinet hoc nomen, et inde nominatur et vere secundum hanc nominationem est corpus Christi. Hoc autem sacramentale corpus adducit secum credentibus propter verbum tantum fructus, quantum naturale corpus remissionem peccatorum et reconciliationem, quemadmodum verba sonant. Quemadmodum etiam in baptismo per verbalem nominationem (: ego baptizo te in nomine Christi:) fimus filii dei, manente cuiusque essentia et natura, quia Christus in sua speciali essentia filius est et nos in nostra, Ita in coena manet essentia sua vero corpori Christi, quo sacramentale corpus nominatur et sacramentali corpori sua essentia secundum naturam sacramentalis nominationis. quemadmodum etiam Christus in cruce matrem suam fecit Joannis etc., sed nominaliter, familiaritatis et curae gratia. Sicut et nos in baptismo Christi nominamur filii Dei per eius nominationem, et fimus vere filii Dei et iusti, sed nominaliter, non natura, vt Christus, quia natura peccatores sumus, Ro. IIII. Deus vocat, quod non est, ut sit, tanquam esset.“ — Hierzu bemerkt Bugenhagen noch Folgendes: „*J. B. Pomeranus:* His insultat ille stultus iactator toti ecclesiae, maxime *Luthero*, et praeterea papistis, et *Zwinglio* et *Oecolampadio*. *Marburgi* latine appellabat Corpus verbale in stulto suo libello.“

C. Mitgetheilt von

Dr. theol. C. A. Peſcheck, Diak. in Zittau.

In einer zu Leipzig 1677 herausgegebenen Diſſertation, mit dem Titel: Bulla papae excipula, von Matth. Andr. Cosnowsky, ſind am Schluſſe folgende zwei Gedichte beigedruckt.

Effigies I.: *Matris Romae.*

Propter Syon non tacebo,
sed ruinas Romae flebo,
usque dum justitia

Nobis rursus oriatur,
et ut Lampas accendatur
Justus in ecclesia.

Sedet vilis et in luto
princeps facta sub tributo.
quod solebam dicere,

Romam esse derelictam,
desolatam et afflictam,
expertus sum opere;

Vidi, vidi caput mundi,
instar maris et profundi
vorax guttur siculi.

Ibi mundus ditalassus,
ibi sorbet aurum Crassus
et argentum saeculi:

Ibi latet Scylla rapax,
et Charybdis auri capax
potius quam navium.

Ibi pugna galearum
et conflictus piratarum
id est Cardinalium.

Syrtes insunt huic profundo
et Syrenes toti mundo
minantes naufragium.

Os illorum foris patet,
in occulto cordis latet
informe Daemonium.

Habes juxta rationem
ditalassum per Franconem,
quod ne credas frivolum.

Ibi mare duplex fervet,
a quo non est qui reservet
sibi valens obolum.

Ibi venti colliduntur,
ibi panni submerguntur,
Byssus, ostrum, purpura.

Ibi mundus sepelitur,
ibi totum deglutitur
in Franconis guttura.

Franco nulli miseretur,
nullum sexum reveretur,
nulli parcet homini.

Omnes illuc dona ferunt,
illuc enim ascenderunt
tribus, tribus Domini.

Canes scyllae possunt dici
veritatis inimici,
Advocati curiae:

Qui latrando falsa fingunt,
mergunt simul et confringunt
carinam pecuniae.

Iste probat se Legistam,
ille vero Decretistam,
inducens Gelasium:

Ad probandam quaestionem
hic intendit actionem
regendorum finium:

Uti reum prosequatur,
Hic Charybdis debacchatur,
id est Cancellaria.

Ibi nemo gratus gratis,
nulli datur absque datis
Gratiani gratia.

Plumbum quod hic informatur
super aurum dominatur
et massam argenteam,

Aequitatis phantasia
sedet (teste, Zacharia)
super bullam plumbeam.

Qui sunt Syrtes vel Syrenes,
qui sermone blando lenes,
attrahunt Byzantium.

Schema gerunt lenitatis,
sed Charybdi parcitatis
supinant marsupium.

Dulci cantu blandiuntur,
ut Syrenes, et loquuntur
primo quaedam dulcia:

Frater, bene te cognosco,
certe nihil a te posco,
nam tu es de Francia.

Terra vestra bene coepit,
et benigne nos excepit
in portu Concilii.

Nostri estis, nostri cujus?
Sacrosanctae sedis hujus
adoptivi filii.

Ita dicunt Cardinales,
ita solent DI carnales
inprimis allicere.

Sed instillant fel Draconis
et in fine lectionis
cogunt bursam vomere.

Tales regunt Petri navem,
tales habent Petri clavem
ligandi potentiam.

Hi nos docent, sed indocti:
hi nos ducunt, sed nox nocti
indicat scientiam.

Cardinales, ut praedixi,
novo jure Crucifixi
vendunt Patrimonium.

Foris Petrus, intus Nero:
intus Lupi, foris vero
sicut agni ovium.

In Corona sedet una
mundi lues importuna,
camelos deglutiens:

Involuta canopaeo,
cuncta vorat, sicut Leo
rapiens et rugiens.

Hic piratis principatur
et Joannes nuncupatur,
sedens in insidiis;

Ventre grosso, lota cute,
grande monstrum: nec virtute
sed excellens vitiis.

Maris hujus non est Dea
Thetis mater Achillea,
de qua saepe legimus:

Imo vero Carlinorum
sancta soror loculorum,
quam nos bursam dicimus.

Nam si bursa detumescit,
surgunt venti, mare crescit
et carina deperit;

Sic a ventis circumlata
et a scopulis vexata
damno laesa suberit.

Et occurrunt cautes rati,
Donec omnes sint privati
tam nummis quam vestibus.

Tunc securus fit viator,
quia nudus, et cantator
fit coram latronibus.

Sed ne rursus in hoc mari
me contingat naufragari,
dictis finem faciam:

Quia dum securus eo
ne submergar, ori meo
posui custodiam!

Effigies II.: *Filiorum Romae.*

Candidavestigéri, faciesimulanteseveri,
Pulchroperotumidi, Missapecunifices,
Quottidiechristocrucifigi, Idolicolentes,
Connubisanctifugae, Clammeretricilegae,
Versidolopelles, Totorbiperambulitechnae,
Alticaballequites, Fraudipecunilegi,
Fictosanctoculi, Mentexitiosiserentes,
Sanguinicrudibibae, Pectorecelidoli,
Bombardagladiofunhastaflammiloquentes,
Bibliasacrifugae, Desipidiscioli,
Nigradeonati, Crassitenebrostudiosi,
Mentebonoprivi, Tartarerinnypetae!*).

*) Von den Jeſuiten hat man folgende alte Schilderung:

Omnes, qui cum Jesu itis,
Ne ite cum Jesuitis.
Ut a luce lucus dictus,
Et ut homo est homo pictus:
Sic a Jesu est Jesuita.
Hunc, si sapis, semper vita!

Zeitschrift

für die

historische Theologie.

Jahrgang 1846. IV. Heft.

Digitized by Google

XX.

Die theologische Doctrin Johann Wycliffe's.

Nach den Quellen dargestellt und kritisch beleuchtet

von

Dr. Ernst Anton Lewald,
Kirchenrath und Professor der Theologie zu Heidelberg.

Fortsetzung aus dem 2. Heft von 1846. S. 171 ff.

Fünftes Hauptstück.

Die Lehre von der Schöpfung und dem Geschaffenen, dem Menschen nach beiden Theilen seines Wesens, den Engeln und Dämonen.

Das zweite Buch des Trialogus enthält scholastisch-metaphysische Erörterungen über die Weltschöpfung und die Verhältnisse der geschaffenen Wesen, mit Excursen in das Gebiet der Naturlehre, Himmelskunde, Physiologie u. s. w., nach dem damaligen Stande dieser Wissenschaften. Wir beschränken uns hier auf eine gedrängte Uebersicht der Materien und einige Proben von der Art der Ausführung; indem wir nur dem eigentlich Dogmatischen, oder Dem, was überhaupt ein unmittelbares Interesse für den Theologen hat, etwas mehr Raum widmen.

1) Von dem geschaffenen All. Es ist die Frage, wie läßt sich die Vielheit der verschiedenartigen Substanzen, aus welchen die Welt zusammengesetzt ist, als eine Einheit denken? Wie kann dem Weltganzen als solchem ein beharrliches Seyn (solida permanentia) zukommen, da es doch in seinen Theilen veränderlich ist, und sich durch das Werden und Vergehen der Dinge jeden Augenblick zu erneuern scheint? Antwort: So wie der Mensch — der Mikrokosmos nach einem Ausdrucke der Philosophen — immer einer und derselbe ist, vermöge der Einheit der Seele und durch die Erhaltung der ursprünglichen, aus dem Saamen herrührenden Körpertheile, so besteht auch die Welt fort und fort als

die eine und ſelbe zufolge der Einheit des Grundſtoffs[1]) und der Einheit Gottes, „der von Einigen als die Weltſeele gedacht wird". Das alte Philoſophem, welches er hier zu Hülfe nimmt, iſt nicht unweſentlich für die logiſche Concinnität dieſer ganzen Zuſammenſtellung. Die Weltſeele, als das belebende Princip in dem Weltkörper oder die Form der Welt[2]), correſpondirt der Seele des Einzelweſens = actus corporis physici organici u. ſ. w., nach der bekannten Definition. Gleichwohl geht Wycliffe auf jene pantheiſtiſche Betrachtungsweiſe nicht weiter ein, wie ſie denn allerdings dem chriſtlichen Standpuncte mindeſtens fremd iſt.

2) Von dem dreifachen Maaße der Dauer. Ewigkeit = duratio Dei secundum esse immobile, vrgl. Jacob. 1, 17. Geweſenſeyn oder Seynwerden gilt von Gott nur beziehungsweiſe, ſofern die Zeit als ein Außerweſentliches ihm inhärirt[3]). *Aevum* oder aevitas, die gleich der Ewigkeit untheilbare, nicht in Momente geſchiedene Dauer erſchaffener Geiſter: nämlich der Engel, ſoweit ſie nicht etwa zu gewiſſen Zwecken mit der Sinnenwelt auf eine vorübergehende Weiſe in Berührung treten; und der Seligen, deren innere Zuſtände nicht mehr dem Wechſel unterworfen ſind. Zeit, die Dauer der Welt in dem veränderlichen, mithin ſucceſſiven Seyn[4]).

3) Von der Zuſammenſetzung der Dinge — aus quantitätsloſen Theilen, wie er meint, indem er ſich unnöthigerweiſe darauf einläßt, den ariſtoteliſchen Satz von unendlicher Theilbarkeit der ſtätigen Größe zu beſtreiten, — und von der Erſchaffung derſelben. Bemerkenswerth iſt hier vor Anderm, daß er den Beleg für die Realität der Univerſalien aus der Geneſis (Kap. 1, 11. 12. 21 ff.) ſchöpft[5]). Das Vorgebildetſeyn der

---

[1]) Er iſt das Feſte und Beſtändige in den Dingen, Das, was von Anfang der Schöpfung beſtimmt iſt unter allem Wechſel der Formen fortzudauern.

[2]) Forma intrinseca, quae est pars mundi, wie W. dies ausdrückt. S. *Dial. l. II. c.* 1. *fol.* 20.

[3]) *Dial. l. II. c.* 2. *fol.* 20. *p.* 2.: propter adjacentiam temporis, quod contingenter vel accidentaliter sibi inest. — *Ibid. infr. fol.* 22.: Continue post primum instans esse mundi est verum quod Deus fuit ante illud instans, sed non temporaliter vel variabiliter, imo naturaliter et causaliter prius.

[4]) *Ib. fol.* 20. *p.* 2. *fol.* 21. vrgl. *cap.* 1. *fol.* 19.: Mundus semper est, quia in omni tempore, et tamen non aeternaliter, ... quia instans creationis oportet incipere sicut mundum.

[5]) *Dial. l. II. c.* 3. *fol.* 23.: Et species *jam Moses* (ſo zu l. ſt. in Mose) sonuerat in principio libri sui, vocans rerum creatarum principia species et genera, ut patet in principio Genesis; quas indubie species intellexit non esse terminos vel conceptus, sicut somniant haeretici, exponentes fidem scripturae ad sensum, quem Spiritus sanctus non flagitat.

Dinge in den erſterſchaffenen Exemplaren jeder Gattung unterſcheidet er demnach ſowohl von ihrem idealen Seyn in Gott, als auch von ihrer wirklichen Exiſtenz als Individuen; deren Production aus dem bereits Geſchaffenen in den Bereich der göttlichen Weltregierung gehöre[6]). Die Weltſchöpfung faßt er als einen momentanen Act Gottes auf, wie wir ſchon oben andeuteten. In dreifacher Hinſicht, nämlich a) weil in dem oberſten genus alle andern mit eingeſchloſſen ſind; b) weil ſich der Anfang der Zeit, die mit der Welt geſetzt iſt, in einen Augenblick concentriren muß; und c) wegen der anzunehmenden Gleichmäßigkeit der Erſchaffung der geſammten materiellen Eſſenz ſcheint es ihm einleuchtend, daß der Ewige Alles zugleich erſchaffen habe. Das „aus Nichts" erklärt er durch „nicht aus einem vorhergehenden materiellen Princip", einem ſchon vorliegenden Urſtoffe, ſondern descriptive, nach einem freien Entwurf[7]).

4) Von dem Weſen der materia prima. Der Begriff eines ſchlechthin Beſtimmungsloſen, eines zwiſchen dem Seyn und Nichtſeyn in der Mitte ſchwebenden Etwas, — dieſer abſtracte Begriff, wie er ihn bei den Philoſophen vorfand, liegt ſeiner Erörterung über die Materie und ihr Verhältniß zur Form zu Grunde; nur auf eine indirecte Weiſe wird man durch das, was er darüber ſagt, an das תֹהוּ וָבֹהוּ der Geneſis erinnert, und es muß dahingeſtellt bleiben, ob und wie er die populäre chriſtliche Vorſtellung vom Schöpfungswerke, welche durch zwei getrennte Wirkungen Gottes die Weltmaterie erſt hervorgebracht, dann ausgebildet, geſtaltet und organiſirt werden läßt, mit der vorausgeſetzten Einfachheit des Schöpfungsactes zu vereinigen wußte. Er führt aus, wie die Materie, für ſich gedacht, nicht etwa in ihren Theilen das Qualitative der verſchiedenartigen Dinge darſtelle, ſondern für jede Subſtantialform empfänglich ſey, ſo daß ſie ihr das Subject oder suppositum liefern könne[8]). Nur aus der Umwandlung der Subſtanz alſo, d. i. dem Ueber-

---

[6]) *Cap.* 3. *fin.:* Creaturae habent triplex esse notabile: primo esse intelligibile vel ideale aeternum in Deo; secundo esse exemplare in suis principiis, quomodo creaturae productae posterius creantur in principio mundi in suis principiis; et tertio esse individuum in suo complete existere: quod fit opere administrationis. Et propter medium esse dicuntur omnia facta a Deo creari, licet opere administrationis ex aliis producantur.

[7]) *Ibid. supr.:* Et sic in illo esse analogo Deus creavit omnia simul, et praeter haec quoad simultatem primi instantis temporis, ac tertio quoad creationis similitudinem totius materialis essentiae. Istis quidem tribus modis, qui vivit in aeternum, creavit omnia simul. Unde quacunque creaturâ signatâ, illa fit a Deo pro aliquâ mensurâ, et non ex aliquo materiali principio praecedente: et illud supponitur esse descriptive creari.

[8]) *Dial. l. II. c.* 4. *fol.* 24.: Materia prima est ... essentia, quae

gange der Materie in eine andere Form [9]), könne der Mensch den Grundstoff der Dinge irgendwie erkennen.

5) Anthropologisches, a) die vernünftige Seele betreffend, welche Wycliffe auch als den unsterblichen Geist bezeichnet, und von der sinnlichen oder Complexionalseele, die der Mensch mit den Thieren gemein habe, unterscheidet. α) Er urtheilt: wenn Aristoteles und Andere nach ihm die Seele überhaupt als den Grund des vollendeten Seyns und der Lebensthätigkeit [10]) eines physischen Körpers, welcher das Vermögen zum Leben hat, d. h. organisch ist, definirten, so hätten sie eben nur den Körper mit seinen niedern Lebensfunctionen, dem Vegetiren und Empfinden, dabei im Auge gehabt. Das aber hätten sie außer Acht gelassen, daß die Seele des Menschen das Substrat seiner Persönlichkeit (basis personae humanae) ist. Wie sehr auch immer die Materie oder die Art ihres Beseeltseyns sich ändern möge, so bleibe die Person stets eine und dieselbe in Rücksicht auf das vernünftige Wesen, welches eigentlich die Seele sey [11]). Bei dieser richtigen Bemerkung über das eigentliche Wesen der Seele, nach welchem sie in ihren Aeußerungen und Wirkungen selbständig, nicht von Bedingungen der Organisation abhängig ist, bleibt nun aber W. nicht stehen, sondern indem er den Begriff der Persönlichkeit mit Beziehung auf das Jenseits dieses Lebens scholastisch zergliedert, bringt er es glücklich dahin, daß es ihm sogar auch für den rein positiven Glaubenssatz von der Auferstehung des Körpers nicht an einem metaphysischen Beweisgrunde fehlt. „Die Weltweisen," so fährt er fort, „haben es den Gläubigen überlassen, an der vernünftigen Seele zu betrachten, wie sie hienieden einen vergänglichen Körper belebt, so daß die ganze Persönlichkeit des Menschen in dem Geiste selbst erhalten wird, so wie die ganze concrete Unterlage der besondern Eigenschaften, welche ihn zum Individuum machen (tota suppositatio individui substantiae), in der Materie selbst erhalten wird [12])." — „Später aber, nach dem Tage

---

non est in partes qualitativas diversarum naturarum divisibilis, sed est (so zu l. st. etiam) qualiscunque formae substantialis secundum aliquod ejus suppositum susceptiva.

[9]) Generatio, nach Aristoteles; die Entstehung von etwas ganz Neuem, wie z. B. eines Elements aus dem andern.

[10]) *Ἐντελέχεια* = actus s. actuatio.

[11]) *Dial. l. II. c. 5. fol. 25. p. 2 sq.*

[12]) Der Gattungscharakter wird bei jeder Substanz als die Form derselben betrachtet, weil er die Art ihres Seyns (natura oder essentia) bestimmt. Z. B. humanitas ist die Form unseres Seyns. Das Unterscheidende eines suppositi dagegen wird abgeleitet aus der Materie, und diese daher angesehen als das individuans, als die Quelle der accidentia der Einzelwesen. Vrgl. *Thom. Aquin. Summ. P. I. Qu. 3. art. 3. concl.*

des Gerichts, wird sie (die Seele) einen unvergänglichen Körper beseelen," so daß zuletzt die dem menschlichen Wesen eigentlich zuständige (d. i. die der unvergänglichen Seele als ihrer Form entsprechende) Materie das Individuationsprincip abgeben wird [13]). — „Demnach könnte die menschliche Seele auch in ihrer Trennung vom Körper der actus eines natürlichen Körpers u. s. w. genannt werden, da der Mensch nach seiner natürlichen Einrichtung, wenn man die Sünde hinwegdenkt, so lange leben würde bis er zur vollen Seligkeit gelangte" u. s. w. Er erinnert an die Seele Christi in dem limbus, die, obwohl sie während jener drei Tage nicht wirklich ihren Körper beseelte, doch die natürliche Fähigkeit und Disposition dazu besaß. — β) Vernunftgründe = von den Philosophen aufgestellte Beweise für die Unsterblichkeit des Geistes: aa) Eine nichtvergängliche Art zu operiren, eine Wirksamkeit also, welche voraussetzt, daß ihr Subject — die Seele oder bestimmter der Geist — unsterblich sey, wird an der menschlichen Seele wahrgenommen. Die intellective Kraft und Thätigkeit derselben nämlich nimmt nicht ab, sondern wächst im reiferen Lebensalter, wo die Blüthe des Körpers vergeht und alle seine Werkzeuge sich abstumpfen; muß also nothwendig eine Grundlage haben, die kein solches Organ erfordert [14]). bb) Jene höhere Seelenthätigkeit ist es allein, was der Mensch vor den Thieren (deren Sinne ja schärfer als die unsrigen sind, und die uns auch in Ansehung der innern Sensualität oder der niedern Seelenkräfte nicht an Vollkommenheit nachstehen) voraus hat. Was aber wäre dieser Vorzug des Menschen, wenn er das, worin seine höchste Glückseligkeit besteht [15]), durch den Tod einbüßen müßte? cc) Der Mensch fühlt in sich ein natürliches Verlangen immerfort zu existiren, und grade bei den Weisesten ist diese Neigung am stärksten. Die Natur aber kann bei einem so großen Vorsatze nicht getäuscht werden. dd) Ein aus der Pflichtenlehre geschöpftes Argument: Es giebt Fälle, wo das Sterben für das allgemeine Beste, und um Schändliches oder Strafbares zu meiden, der Erhaltung

---

[13]) *Dial. ub. supr. fol.* 26.: Postmodum autem post diem judicii animabit corpus incorruptibile, sic quod ascendendo devenietur ad individuationem ex suâ materiâ, ut causâ essentiali priori (= so wie nach der Wesensursache, welche die frühere, der Materie dem Begriffe nach vorausgehende ist, vrgl. *Aristot. Metaph. VI. pag.* 130. 136. *ed. Brandis.*) ad individuationem personae ex suâ formâ.

[14]) S. *Dial. l. II. c.* 8. *fol.* 31., mit Rücksicht auf *Aristot. De anim. III*, 4. 5., *De gener. animal. II*, 3.; und *Problem. sect.* 14. *sub fin.*

[15]) Die Thätigkeit des *νοῦς* auf dem ihm eigensten Gebiete, oder die virtus theoretica, contemplativa ist für den Menschen die Quelle der reinsten und vollkommensten Glückseligkeit, nach *Aristot. Ethic. Nicom. X. c.* 7 u. 8.

des Lebens vorzuziehen iſt; was nicht durch die Vernunft gerechtfertigt erſcheinen würde, wenn der alſo Sterbende nicht die Ausſicht auf ein künftiges Leben hätte[16]). — Mit gutem Grunde nennt W. dieſe und ähnliche Reflexionen, welche keine ſtrenge Beweisführung enthalten, rationes demonstrationi *propinquas*. In dem ſo aufgefaßten Verhältniſſe der beiden Theile des menſchlichen Weſens ſieht er übrigens nichts, weswegen man annehmen müßte, daß die Vernunftſeelen der Einzelnen gleich beim Anfang der Welt von Gott hervorgebracht ſeyen, ſondern erklärt ſich vielmehr, was die Streitfrage über ihren Urſprung betrifft, ſehr beſtimmt für die creatianiſche Anſicht[17]). Er geſteht, daß dieſer Theorie zufolge allerdings „auch ſündhafte Creaturen Gott zum Schaffen nöthigen", erkennt aber darin keinen gegründeten Einwurf gegen ihre Haltbarkeit, weil „jene ganze Nöthigung ja urſprünglich von Gott ausgehe". — γ) In einem beſondern Kapitel über die Kräfte des intellectus oder der Vernunftſeele (lib. II. cap. 9.), woraus wir bereits oben eine Hauptſtelle mitzutheilen uns veranlaßt fanden, geht er von der ariſtoteliſch-ſcholaſtiſchen Unterſcheidung des intellectus possibilis s. passivus und agens aus, berührt dabei unter Anderm auch die pantheiſtiſche Vorſtellungsart des Averroes als unvereinbar mit dem Glauben an die Vergeltung, u. ſ. w. — b) Von den Sinnen und ihren Organen, von den Kräften der ſenſitiven Seele, dem Gemeinſinn, der Einbildungskraft, dem Gedächtniß und der Erinnerungskraft u. ſ. w. Man ſieht daß Wycliffe auch auf dieſem Felde gut orientirt, mit den Reſultaten der Beobachtung und wiſſenſchaftlichen Forſchung, ſo weit ſie reichte, vertraut war; und er legt hie und da Proben eines natürlichen geſunden Urtheils ab, z. B. wenn er ſich in der Beantwortung der Frage, ob bei dem Operiren der Sinne eine extramissio virtutis ab organo ſtattfinde, gegen grob materielle Vorſtellungen erklärt[18]), oder wenn er aus Anlaß einer den Gehörſinn im Beſondern betreffenden Bemerkung die von alten Philoſophen vorgetragene Lehre von einer Harmonie der Sphären zu den verjährten Irrthümern zählt[19]). In eben dieſer klar verſtändigen Weiſe beſpricht er weiter unten den Werth und die Zuverläſſigkeit der gerühmten Wiſſenſchaft der Sterndeuter; ſ. das Kapitel vom Himmel und ſeinen Theilen, welches den ganzen Abſchnitt von der Schöpfung beſchließt. Er

---

[16]) *Dial. l. l. fol.* 31. *p.* 2 *sq.*

[17]) *Fol.* 32. *p.* 2.: Nec video, ad quid oportet quod in mundi principio in suo individuo producatur (anima intellectiva), sed sicut paulative producuntur materiae, sic ratio exigit ut illae intelligentiae tunc temporis sint creatae.

[18]) *Dial. l. II. c.* 7. *fol.* 29.

[19]) *Ib. cap.* 6. *fol.* 28. *p.* 2.

weiß in der Sternkunde das auf Sinneswahrnehmung Beruhende, die probabelen Erfahrungssätze von dem Unbegründeten und willkürlich Ersonnenen zu unterscheiden [20]). „Was die speculative Seite der Astronomie betrifft," sagt er, „so sind die Astrologen wie die Naturphilosophen hier in den meisten Stücken unwissend, so daß selbst unter der Voraussetzung, daß bei dem Urtheile ihres Sinnes kein Irrthum oder Täuschung obwalte, es dem Gläubigen doch noch schwer werden muß, ihnen (in dem Uebrigen, den daran geknüpften Folgerungen) beizupflichten" u. s. w. Es werden Beispiele von sehr gewagten Hypothesen über die Ursachen der Bewegung der Gestirne u. dgl. angeführt. Um so entschiedener widerspricht unser Autor dem im Mittelalter noch sehr verbreiteten Wahn von einem bestimmenden Einflusse, welchen die Constellation auf das Schicksal des Menschen ausübe. Die Beweise ad hominem, deren er sich dabei bedient, wie z. B. wenn er an die oft ganz ungleichen Schicksale von Zwillingsbrüdern erinnert, — sind aus dem „Hexaemeron" des Robert Großthead, Bischofs von Lincoln [21]), der diesem Gegenstande eigenthümliche Untersuchungen gewidmet hatte, entnommen. Jene Träume der Astrologie also sind nach Wycliffe's Urtheil den erdichteten Kenntnissen ärztlicher Charlatane und den Täuschungen der alchymistischen Kunst, welche damals im Schwunge waren, gleichzuschätzen, durchaus unverträglich mit dem Ernste der theologischen Wissenschaft; ja er behandelt sie als ein durch Sophisterei eingeschwärztes häretisches Product des Antichrists.

6) Von den Engeln. Wir wissen nicht viel von ihnen, gesteht W., da sie weder auf dem Wege der Demonstration, noch auf sinnliche Weise zu erkennen sind. Aber es liegt in dem Begriffe einer genauen Ordnung und Stufenfolge der Geschöpfe Gottes, daß es höhere Geister gebe, die, wie der Vorzug der menschlichen Seele vor den niedern Formen der Dinge in ihrer Trennbarkeit von der Materie besteht, so vor ihr (unserer Vernunftseele) wiederum den Vorzug haben, von Natur überhaupt keines Körpers zu bedürfen [22]). Doch auf den positiven und concreten Inhalt

---

[20]) *Dial. l. II. c.* 15. *fol.* 42. *p.* 2.: Sed quoad omnes istas sententias in quibusdam, sensilibus (so zu l. st. sensibus), dicunt probabiliter, ut de astris; in aliis autem, insensibilibus, infundabiliter somniant, et ideo nimirum eorum judicium saepius est perversum.

[21]) Vrgl. das Verzeichniß der Schriften desselben bei *Jo. Baleus, Scriptor. illustr. maj. Britanniae catalog. Centur. quart., p.* 304.

[22]) *Dial. l. II. c.* 10. *fol.* 34. *p.* 2.: Quaedam est forma omnino materiae alligata. Quaedam autem forma licet sit materiae ad tempus conjuncta, est tamen a materiâ separabilis; ut anima humana. Quaedam autem corpori conjuncta ut instrumento, *separabilis in naturâ, et alias,*

der kirchlichen Vorſtellungen näher eingehend, erwähnt er dann ausdrücklich der drei Hierarchien und dreimal drei Ordnungen der Engel, nach Gregor dem Gr. und Andern, die ihre Weisheit aus dem Dionyſius geſchöpft hatten, giebt die Erklärung der Namen Michaël, Gabriël, Raphaël [23]), berührt die gemeine Meinung, daß jeder Menſch in dieſem Leben einen Engel zum Schutze und einen böſen Geiſt zu ſeiner Uebung habe, redet von luftartigen oder himmliſchen Leibern, welche von den Engeln zuweilen angenommen würden, um ihnen als Inſtrument zu ihren Wirkungen zu dienen, obwohl die örtliche Bewegung dieſen Geiſtern auch außer der Verbindung mit einem Körper möglich ſey — ! —, erklärt ſich weitläuftig über die Bedingungen und Verhältniſſe ihrer Bewegung im Raume, ſo daß er auf keine der dahin gehörigen ſcholaſtiſchen Zweifelsfragen die Antwort ſchuldig bleibt. So weiß er z. B., wie es zugeht, daß ein Engel im Oſten und unmittelbar nachher im Weſten ſeyn, durch die Zwiſchenräume der Körper dringen könne u. ſ. w. „Kann ja doch," ſagt er, „ein glorificirter Leib vermöge ſeiner Feinheit und Behendigkeit durch verſchloſſene Thüren eintreten" (Joh. 20, 19?) [24]). Von den guten Engeln meint er ſogar behaupten zu dürfen, ſie ſeyen, wenn auch nicht ihrem Weſen nach allgegenwärtig wie Gott, doch der Macht und Wirkſamkeit nach (potentialiter et virtualiter) überall [25]). Obwohl die ihnen zugewieſenen Aemter und beſondern Verrichtungen in der Werkſtätte Gottes uns unbekannt ſeyen, ſo hegten wir doch den Glauben, daß ſie unabläſſig ihren Dienſt auf eine fehlloſe Weiſe erfüllen, raſtlos thätig ſeyen, die ihrer Obſorge anvertrauten Theile der Welt herzuſtellen, auch auf die (gleichartigen) Engel niederer Ordnung einen erleuchtenden und läuternden, d. i. ſie im Guten befeſtigenden Einfluß ausüben [26]), u. ſ. w.

---

dum sibi placuerit, a corpore separata: et tales spiritus dicimus angelos, sive bonos sive malos.

[23]) *Fol.* 35.: Michaël dicitur ex pugnâ contra diabolum (Apocal. 12, 7. Dan. 10, 13.), a *micha* (מִיכָה) quod est *pugna*, et *El*, Deus: Gabriel dicitur ex fortitudine Dei contra aëreas potestates: Raphaël ex medicinâ Dei, ut notant historiae (Tob. 3, 17.). Vrgl. *Gregor. M. In Evangg. hom. XXXIV*, 9., dem W. die richtige etymologiſche Erklärung des erſten Namens („Quis ut Deus") hätte ablernen können, ſo wie er ſich in Anſehung der beiden andern ihm anſchließt.

[24]) *Dial. l. II. c.* 11. *fol.* 36. *p.* 2.

[25]) *Ibid. fol.* 37. *p.* 1. 2.

[26]) *Ibid. infr.*: ... continue implendo impeccabiliter suum officium, ... sine otio perficiunt partes mundi: et ita illuminant et purgant inferiores angelos (was erklärt wird: praeservant eos in statibus debitis) ...; licet omnes et singuli lumen a Deo recipiant.

Darauf geht W. über zu der dogmatisch wichtigen Frage von den bösen Geistern als gefallenen Engeln. Er spricht sich über das hier zu lösende Problem so aus: Nach Jesaias im 14. Kap. wird gemeiniglich angenommen, daß „der erste Engel, Lucifer genannt, bald nach dem ersten Augenblicke der Welt aus Hochmuth gefallen, und sofort nach Gottes gerechtem Richterspruch in die Unterwelt hinabgeworfen sey." Aber dieser Hochmuth der Engel ist eine schwer zu begreifende Sache, die von Vielen bezweifelt wird. Wie konnten doch jene mit klarer Erkenntniß erschaffenen Geister plötzlich in einen so groben Irrwahn in Betreff ihrer Macht verfallen, da ja nicht einmal der Mensch sich so weit verirren kann, trotz der handgreiflichsten Beweise vom Gegentheil zu glauben, er könne Gott an Macht gleich werden? Würde nicht der oberste Engel demnach thörichter seyn als ein unverständiger Mensch? Wie konnte er ferner, nachdem er eine Zeitlang jener klaren Gotteserkenntniß genossen, auf einmal aus ihr herausfallen, da man meinen sollte, durch den Genuß an einem so erhabenen Objecte müßte vielmehr die Erkenntnißkraft gesteigert werden?[27]). Wird doch nur Das begehrt, was der Vernunft als ein Gut erscheint; wo also hätte bei ihm der trügerische Schein, welcher ihn verlockte, seinen Anfang nehmen können? Zudem erwäge man noch, daß ja viele Menschen (die Auserwählten) um ihrer weniger vollkommenen Erkenntniß willen, — die, das Wesen Gottes nicht ergründend, hinter der Größe des eigentlichen Objects zurückbleibt und nur ein Analogon desselben erreicht, — in dem göttlichen Wohlgefallen befestigt werden[28]). (Wie kann man sich also vorstellen, daß Gott jene ungleich vollkommenern Intelligenzen hätte sinken lassen?). Auf der andern Seite läßt sich auch nicht etwa annehmen, „daß ein Engel gleich beim Anbeginn der Welt in solcher Bosheit und Irrthum erschaffen sey;" denn das hieße, Gott zum Urheber des Bösen machen. — Diesen Zweifelsknoten zu lösen, nachdem er ihn mit kecker Hand geschürzt hat, schlägt Wycliffe folgenden Weg ein. Er bemerkt mit Rücksicht auf Augustin's allegorisch-mystische Deutung der sechs Schöpfungstage der Genesis: „Die Erkenntniß Gottes, welche solchen Geistern beiwohnt, ist gedoppelter Art, im göttlichen Worte anschauend, und die Dinge in ihrer Besonderheit fassend, indem sie ein jedes unter seine Gattung bringt." Erstere Art des Erkennens wird mit dem Sehen am hellen

---

[27]) Quomodo primus angelus, si per tempus in illâ clarâ Dei notitiâ fuerat delectatus, a notitiâ illâ excidit, cum ex delectatione tanti objecti fortificaretur notitia? Vid. *Dial. l. II. c.* 12. *fol.* 38. *p.* 2.

[28]) So paraphrasiren wir die Worte: multi homines sunt propter *minorem notitiam minoris objecti quam est Deus*, in ejus complacentiâ delectabili confirmati; welche Worte sonst keinen passenden Sinn geben würden.

Morgen, und ſofern von den bereits in ihr befeſtigten Engeln die Rede iſt, dem Sehen am Mittage verglichen, letztere dagegen, welche man auch die abſtractive nennt [29]), mit dem Sehn am Abend [30]). Und eine ſolche unvollkommene und verworrene Erkenntniß von Gott haben wir hienieden auf der Wanderſchaft. Hierauf gründet ſich denn bei uns (den erſchaffenen Geiſtern überhaupt) ein beſtimmter Unterſchied von drei beſondern Erkenntnißweiſen des intellectus, gleichwie das leibliche Sehen ein dreifach verſchiedenes iſt. Beim Sehen nämlich iſt das Auge entweder direct auf den ſichtbaren Gegenſtand gerichtet; oder wir ſehen durch Refraction, jenen unvollkommenern, mehr der Störung unterworfenen Proceß, welcher ſtattfindet, wenn der Gegenſtand nur durch das Medium verſchiedener durchſichtigen Körper dem Auge zugänglich iſt; oder die ſichtbare Geſtalt wird durch Reflex in einem Spiegel an das Sehorgan herangebracht. Dem Sehn in gerader Richtung des Auges nun entſpricht auf geiſtigem Gebiete die Art und Weiſe, wie der Geiſt ſowohl Gott als die Creaturen im göttlichen Worte anſchaut (ſich unmittelbar auf das wahre Weſen der Dinge heftend). Das Analogon der gebrochenen Sehlinie bildet die Art, wie ſich bei dem erſchaffenen Geiſte das Erkennen der Creatur im göttlichen Worte mit dem Erkennen jedes Dings in ſeiner Gattung verbindet (und leicht zu ſeinem Nachtheil vermiſcht). Was endlich das Sehn im reflectirten Bilde betrifft, ſo iſt deſſen geiſtiges Correlatum angedeutet in dem Bibelſpruche: „Wir ſchauen jetzt durch einen Spiegel im Räthſel;“ vrgl. die Stelle Röm. 1, 20, welche dieſen Gedanken erläutern kann [31]). Demnach iſt anzunehmen, daß alle Engel beim Anbeginn der Welt und noch eine kurze Zeit nachher die klare Erkenntniß Gottes im

---

[29]) wiewohl das Denken der Engel kein discurſives ſeyn ſoll, nach *Thom. Aquin. Summ. P. I. Qu.* 58. *art.* 3. *ad arg.* 3. *art.* 4. *concl.*

[30]) *Dial. ub. supr. fol.* 39.: Dici potest quod duplex est talium spirituum notitia Dei, scilicet visio in Verbo, et notitia (rerum) in genere proprio. Visio in Verbo vocatur ab August. notitia matutina, et in confirmatis angelis notitia meridiana, rel. Vrgl. *Augustin. De Genes. ad lit. l. IV. cap.* 22—32. *l. V. c.* 18. (auch *De civit. Dei XI*, 9. 29. u. ſ. w.).

[31]) *Dial. l. l. infr.:* Unde in nobis distinguuntur notabiliter tres notitiae intellectus, sicut est dare triplicem corpoream visionem. Aliqua enim videmus directo intuitu: sicut spiritus intuetur tam Deum quam alias creaturas in Verbo. Secunda autem visio corruptibilis est per refractionem, quando per media diversarum diaphaneïtatum visibile, vel ratione diversitatis diaphaneïtatum parum a rectitudine declinando: et isto modo dicitur spiritum creatum simul cognoscere creaturam in Verbo et in proprio genere. Tertia autem visio est per reflectionem, quando species visibilis a speculo reflectitur ad oculum videntem ...: et isto modo videmus nunc per speculum in aenigmate.

Worte beſaßen, in demſelben Mittelmomente aber bereits von ihr declinirend, zum Erkennen der Dinge in ihrer Gattung übergingen. Von dieſer geiſtigen Stufe, dem Stadium einer ſchon weniger klaren Erkenntniß aus fielen dann einige, nicht etwa wähnend Gott gleich zu ſeyn, was undenkbar wäre; ſondern indem ſie ſich vorzuſpiegeln ſuchten und ſich in dem Gedanken gefielen, ſie ſeyen dem Höchſten ähnlich, dergeſtalt, daß wie er kein Weſen über ſich hat, welchem er für empfangene Gaben zu danken hätte, ſo die böſen Engel es bei jener die Gattungen unterſcheidenden Kenntniß des Geſchaffenen bewenden laſſen und in ihr ſich ſelbſt genügen, nicht zu Gott zurückkehren, ihm das ſchuldige Lob zu zollen [32]). So war bei ihnen, wie es bei jedem Menſchen, welcher in Sünde geräth, der Fall iſt, eine Unterlaſſungsſünde der Anfang des Böſen. Durch die Contingenz der Zeit aber [33]), und zufolge der Milde des göttlichen Strafgerichts, auch weil ſinnliche Strafen bei ihnen (als körperloſen Weſen) nicht anwendbar waren, um eine Umwandlung zum Beſſeren zu bewirken, ſind jene böſen Engel in ihren Laſtern verhärtet worden, ſo daß ſie nun in ihrer nicht von Gott herrührenden Lebensweiſe feſtſtehen und es ihnen nicht in den Sinn kommt, ihren Abfall zu bereuen [34]).

Hieraus ergiebt ſich die Antwort auf obige Einwände im beſondern, nämlich: Nur implicite glauben die Dämonen ſich Gott gleichſtellen zu können; wie denn bei allen Uebermüthigen (auch) bei dem Menſchen, welcher ſeine Abhängigkeit von Gott nicht gehörig erkennt, oder durch Nichtbefolgung des Geſetzes Gottes ſich factiſch gegen die göttliche Ordnung auflehnt) eine dunkele und unentwickelte Meinung und Abſicht der Art im Hintergrunde ſchwebt. — Den Genuß an dem göttlichen Weſen, welcher die geiſtige Kraft ſteigern müßte, verliert ein ſolcher Engel nach und nach, ſo wie er einmal angefangen, bei den andern, nie-

---

[32]) *Ibid. infr.:* Notitiâ minus clarâ pro tempore illius notitiae lapsi sunt angeli, non credentes quod parificantur Deo ..., sed credere (ſo zu l. ſt. credentes) affectantes et contentati, quod sint similes altissimo, sic scilicet quod ... quiescant in notitiâ rerum in proprio genere, nec ad laudes Deo debitas revertantur.

[33]) Die Zeit iſt nämlich nur contingenter das Maaß ihrer Dauer, inſofern ihr Seyn als ein veränderliches ſich darſtellt. Vrgl. *cap.* 2. *fol.* 20. *p.* 2 *sq.*, und die obige Erklärung von aevum.

[34]) *Dial. l. l. c.* 12. *fol.* 39. *p.* 2.: Ex contingente temporis et misericordiâ divinae punitionis, et ex carentiâ innovationis poenae sensibilis (Strafe, wie ſie den Menſchen ſchon in dieſem Leben oft trifft,) sunt illi mali angeli in suis vitiis indurati; quietantur enim in suo modo vivendi quem *non* habent a Deo, rel. Das *non* iſt aus dem gedruckten Texte ausgefallen.

driger ſtehenden, wiewohl an ſich nicht unwürdigen Erkenntniß-objecten[35]) länger als es recht war zu verweilen. — Der Stärkung und Befeſtigung im Guten bedarf allerdings wie der Menſch, ſo der Engel; die Wurzel aus welcher ſie entſpringt, liegt in der Prädeſtination und dem göttlichen Gnadenbeiſtande. Nichtsdeſtoweniger aber hat der erſchaffene Geiſt ſeinen Fall durch Fahrläſſigkeit ſelbſt verſchuldet[36]). Und ſo bewährt es ſich denn, daß jene „Befeſtigung an und für ſich weder vom Wollen des Engels, noch vom Laufen des Menſchen, ſondern von Gottes Erbarmen abhängt" (Röm. 9, 16.).

Demnächſt wird von W. die bibliſche Vorſtellung eines Kampfes zwiſchen den guten und böſen Engeln noch beſonders herausgehoben (ſ. Daniel und die Apocalypſe); woran ſich bei ihm die Betrachtung anreihet, daß auch wir mit den Mächten der Finſterniß zu kämpfen haben (Epheſ. 6, 12.). Vornehmlich ſucht er zu zeigen, wie die erwähnte Lehre, unter den gehörigen Beſtimmungen gedacht, ſich wohl vertrage mit dem Gedanken der ungetrübten Seligkeit und keiner Steigerung oder Abnahme fähigen Vollkommenheit jener überirdiſchen Geiſter[37]). Sie haben, ſagt er, bei jedem ſolchen Kampfe ſchon, was ſie wollen und anſtreben[38]), weil ſie aus göttlicher Offenbarung im Voraus des Sieges verſichert ſind. Mit dem Tage des Gerichts wird der Kampf ſein Ende erreicht haben. — Er wagt nicht, über die Art und Weiſe, wie wir hienieden von den böſen Geiſtern verſucht werden, etwas zu beſtimmen; aber es gilt ihm, wie ſich erwarten läßt, als etwas Ausgemachtes, daß ſolche Verſuchungen ſtattfinden[39]). Der Teufel nämlich, ſo erklärt er ſich darüber, — kann durch Vorhalten von Erſcheinungen ſinnlicher Gegenſtände auf den Menſchen einwirken, bald die Fleiſchesluſt, bald die Augenluſt erregend und nährend, bald zur Hoffahrt anreizend, wie er es bei Chriſtus unternahm; ſ. die Verſuchungsgeſchichte Matth. 4. Und in

---

35) .. Sed non video, quin illi angeli tam tunc quam modo (= etiamnunc) possunt cognoscere res in genere suo. *Ibid. infr.*

36) ... Unde confirmatio consistit radicaliter in praedestinatione divinâ, et ejus assistentiâ gratiosâ. Lapsus (ſo zu l. ſt. Lapsis) autem consistit culpabiliter in creaturae negligentiâ.

37) *Dial. l. II. c.* 13. *fol.* 40.

38) mit Beziehung auf die vorher (*cap.* 12. *fol.* 38.) angeführte Definition: Beatus est qui habet quicquid vult, et nihil mali vult. Vrgl. *Augustin. De beat. vit. sect.* 10.

39) *Dial. l. II. c.* 13. *fol.* 40. *p.* 2.: Certum est tamen quod possunt tentare homines *veniendo et irritationes corporeas* (ſo vermuthlich zu l. ſt. uniendo spiritus corporeos), prout fuerit operi meritorio consonum vel dissonum, dispergendo.

entsprechendem Verhältnisse können uns dagegen die guten Geister auf verschiedene Arten unterstützen und im Guten fördern. Alles dies aber normirt sich nach dem Gutfinden Gottes. Es können, der Glaubenslehre zufolge, die Teufel als Versucher die Gränze des durch das göttliche beneplacitum ihnen Zugelassenen nicht überschreiten; denn die Gerechtigkeit Gottes gestattet nicht, daß wir über unsere Kräfte versucht werden; oder sind wir wirklich zu schwach um zu widerstehen, so ist unsre erste Sünde die Ursache davon [40]).

Sechstes Hauptstück.

Die Lehre vom Fall Adams und von dem Erlösungswerke, der Menschwerdung Gottes und der Versöhnung.

I. Ursprüngliche Beschaffenheit des Menschen. Sündenfall. Erbsünde.

Das Wichtigste aus den dahin gehörigen Sätzen Wycliffe's hat im Zusammenhange mit seiner Prädestinationstheorie bereits an einem früheren Orte von uns erwähnt werden müssen, wo seine allgemeinen Grundbegriffe über das Verhältniß der Willensfreiheit zur göttlichen Causalität und über das Wesen der Sünde entwickelt wurden. Es ist also hier nur noch Einiges zur Erläuterung und Vervollständigung des dort Angeführten und kurz Besprochenen zu bemerken [1]).

An die Schilderung der ursprünglichen Vortrefflichkeit der sittlichen Anlagen des Menschen und ihrer Verschlechterung infolge des Falles (vgl. Hauptst. IV. Anm. 81.) reihet sich nachstehende Betrachtung über den dadurch herbeigeführten Verlust der Unsterblichkeit an: Der Mensch war anfangs von Natur so eingerichtet, daß er ohne die Dazwischenkunft des Todes fortdauern konnte, d. h. nachdem er noch eine geraume Zeit im Paradiese gelebt hätte, von da unmittelbar in den Himmel und zur vollen Seligkeit würde gelangt seyn. Aber das semper posse non mori war bei ihm durch eine gleichmäßig zu bewahrende Herrschaft der Seele über den Körper bedingt; und der lenkende Einfluß der Seele auf den Körper mußte nothwendig abnehmen und schwinden, sobald sie einmal

---

[40]) Vrgl. die Anm. 82. des vierten Hauptstücks.

[1]) Bei dem oft anzuwendenden heuristischen Verfahren läßt sich die systematische Anordnung der loci und Absonderung der Materien nach der Reihenfolge derselben in einer Darstellung wie die gegenwärtige, nicht durchweg streng beobachten.

durch die Sünde von Gott abgewandt, der vollen Einwirkung Gottes nicht mehr theilhaftig war[2]). Es trat nur für den Menſchen die Nothwendigkeit des Sterbens ein, wie auch die Folge, daß fortan körperliche (Leiden als) Strafen zu erdulden waren. Je näher der Menſch noch ſeiner urſprünglichen Vollkommenheit ſtand, ein deſto höheres Lebensalter erreichte er, deſto kräftiger, ſchöner und würdevoller war er; und im Verlaufe der Zeit mehren ſich die ihn drückenden Sorgen, wie die Schrift bezeugt. „Es iſt herrlich, wie der auf die bibliſche Erzähluug gegründete Glaube in jeder Beziehung mit der Vernunft übereinſtimmt!“[3]) Gottes Anordnung erſcheint auf alle Weiſe gerechtfertigt, indem der Menſch nur die eigne Schuld büßt[4]) u. ſ. w.

Auf die beiden Haupteinwürfe des Gegners, die Fragen: Warum hat Gott nicht den Menſchen im Stande der Unſchuld erhalten, oder ihm die begangene Sünde großmüthig verzeihend, ſeinen urſprünglichen Zuſtand wieder hergeſtellt?“ und: „Warum konnte er ihm nicht ſeine ganze Schuld umſonſt, aus freier Gnade erlaſſen?“ erwiedert Wycliffe: a) Den durch die Sünde einmal entfeſſelten irrationalen Triebfedern (vgl. Hauptſt. IV. Anm. 69.) konnten vernünftigerweiſe keine Schranken geſetzt werden, wodurch ſie in dem natürlichen Lauf ihres Wirkens würden gehemmt ſein. Es geziemt ſich nicht für Gott, das Geſetz der Thätigkeit einer Naturkraft um der Sünde des Menſchen willen zu ſuspendiren oder abzuändern[5]). b) Daß Gott ohne Genugthuung irgend eine Schuld erlaſſen könnte, lehrt kein geſund denkender Theologe, weil ſolches den ewigen Regeln der göttlichen Gerechtigkeit widerſtreiten würde.

Ueber die Fortpflanzung der Sünde mittels des Zuſammenhangs

---

[2]) *Dial. l. III. c.* 24. *fol.* 83, *p.* 2 *sq.:* Et cum status hominis in paradiso positi sit quoad substantiam suam status in quo homo mori poterit, et habito bono regimine corporis ex influentiâ animae semper posset non mori: necesse fuit quod animâ suâ recedente (ſo z. l. ſt. recedens) a Deo per peccatum, et per consequens deficiente Dei plenâ influentiâ quoad animam, deficiat ejus influentia quoad corpus.

[3]) In Bezug auf das zunächſt Vorhergegangene ſcheint hierin das Urtheil zu liegen, daß die Klage über ſtufenweiſen Verfall der Geſchlechter eine durch die Erfahrung beſtättigte, anthropologiſche Wahrheit ſei.

[4]) *Dial. l. l. infr.* Dieſe Einleitung des Geſprächs über den Hang zur Sünde wird der Alithia in den Mund gelegt.

[5]) *Ibid. fol.* 84. *p.* 2 *sq.:* Debes ostendere, si potes, quod sic rationale quidem est, ut non obstante peccato hominis sive diaboli, irrationabilia agentia [non] habeant cursus suos. Quid enim demeruit irrationalis (ſo z. l. ſt. rationalis) potentia quod ... propter peccatum hominis suae actionis naturalitas sit suspensa? .. Non enim decet Deum ... legem agentis naturalis propter peccatum hominis suspendere vel mutare.

der Geschlechter sagt er ferner: sie erfolgt nach demselben Naturgesetze, nach welchem (bei ungestörter Fortdauer der ursprünglichen Harmonie des Menschen mit Gott) die dem Stammvater anerschaffenen Vorzüge sich auf die Nachkommen vererben würden. Damit verbindet er aber die Annahme einer Primitiv-Sünde des Menschen in concreto, einer anfänglichen freien That, in welcher sich der Fall Adams bei jedem Einzelnen wiederholt (vgl. Hauptst. IV. Anm. 82.). W. weiß es recht anschaulich zu machen, wie ohne eine solche dem Begriff der Allen gemeinsamen Schuld erst seine Wahrheit gebende Voraussetzung keine Imputation der Erbsünde denkbar sein würde; bekämpft dabei mit Nachdruck die dem gröberen Traducianismus angehörende materialistische Vorstellung, als sei der körperliche Saame, „der weder sündigen noch recht handeln kann," eigentlich das Subject oder der Träger der Erbsünde, und scheut sich nicht, in diesem Puncte geradezu dem Pelagius beizustimmen[6]); widerlegt den ungereimten Einfall einiger Theologen, daß durch eine besondere göttliche Veranstaltung in sämmtlichen Vorfahren Christi von dem Urvater Adam an eine gewisse Masse Saamens rein von Sünde bewahrt worden sei, damit Christus als Mensch aus ihr erzeugt würde. Der Saame ist vielmehr nach seiner Meinung weiter nichts als das äußere Vehikel, das Veranlassende der Erbsünde[7]); das Subject derselben aber, d. h. das Subject jener Sünde, welche der Mensch im ersten Moment seines Daseins begeht, ist der Geist, der die Grundlage der Persönlichkeit bildende Theil des menschlichen Wesens, welcher zuerst erschaffen wird[8]). Daß jener Primitiv-Act des Willens als ein intelligibeler, nicht in die Erscheinung fallender Act aufzufassen sei, versteht sich, ohne daß W. es ausdrücklich erklärt; anders als in diesem ideali-

---

[6]) Der sich zwar nicht der hier vorkommenden scholastischen Terminologie bedient, aber bekanntlich die Lehre von einem tradux peccati mit vielem Nachdruck bestritten hat; s. seinen Commentar über den Brief an die Römer, zu 7, 8 u. a. Stellen. Vgl. Wiggers, Augustinism. u. Pelag. Thl. I. S. 94 ff.

[7]) *Dial. l. III. c.* 26. *fol.* 88. *p.* 2.: Ideo sicut bene probat Pelagius, peccatum originale non in illo semine subjectatur, quamvis illud semen sit *signum vel occasio sic peccandi.* (Vgl. *Thom. Aquin. Summ. IIdae P. I. Qu.* 83. *art.* 1. *concl.:* In semine autem corporali est peccatum originale sicut in *causâ instrumentali*, eo quod per virtutem activam seminis traducitur peccatum originale simul cum naturâ humanâ. Sed sicut in subjecto peccatum originale nullo modo potest esse in carne, sed solum in animâ. Und zur Erläuterung dieser Stelle, ebendas. *Qu.* 81. *art.* 1. *resp. ad arg.* 2.).

[8]) Et cum tota personalitas hominis servatur in illo primo creato spiritu, patet quod pro primo instanti esse hominis originaliter peccantis peccatum illud in spiritu subjectatur.

ſtiſchen Sinn genommen, würde die Vorſtellung von einem Gebrauch oder Mißbrauch der Freiheit unmittelbar nachdem der Geiſt erſchaffen worden, als eine inhaltsleere, den allgemeinen Geſetzen der Entwickelung unſerer geiſtigen Kräfte widerſtreitende Fiction daſtehen. Denn ob ſich unter der Vorausſetzung einer Präexiſtenz der Geiſter, wie ſie z. B. Origenes lehrte, etwas der Art annehmen laſſe, darauf kommt es hier nicht an, da Wycliffe eine andere Theorie von dem Urſprung der Seelen zu Grunde legt. Was er an der eben angezogenen Stelle von einem zuerſt erſchaffen Werden des Geiſtes ſagt, um ihn dadurch als das Subject jener Urſünde zu bezeichnen, ſcheint nur unter ſolchen Beſtimmungen und Einſchränkungen gelten zu ſollen, nach welchen es ſich mit dem Grundgedanken der creatianiſchen Hypotheſe verträgt. In dem unmittelbar nachfolgenden Satze geht er von dem Geſichtspuncte aus, daß „die Seele keine Exiſtenz habe, bevor ſie mit dem Körper verbunden wird[9]); und ganz am Schluſſe des Capitels heißt es demnach von ihr ausdrücklich, es geſchehe im Augenblick dieſer Verbindung, daß ſie mit Sünde befleckt (= zum Abfall ſolicitirt) werde.

Unſtreitig iſt es ein Schritt zur Vergeiſtigung des Dogma, wenn W. alſo das phyſiſche Geſetz der Fortpflanzung per traducem nicht geradezu, ſondern nur indirecter Weiſe auf den Keim des ſittlich Böſen in der menſchlichen Natur bezieht[10]), und in dem Begriff der Erbſünde das Moment des Selbſtverſchuldeten mehr ins Klare zu ſetzen, oder einen beſtimmteren pſychiſchen Anhaltpunct für daſſelbe zu gewinnen ſucht. Schade nur, daß er im Verfolg dieſer ganzen Erörterung durch eine herbeigezogene Zweifelsfrage des Magiſters der Sentenzen — ein ſpitzfindiges Problem, wobei der Hauptknoten in der gemeinen kirchlichen Vorſtellung von dem Taufacte als dem Mittel zur Tilgung der Erbſünde liegt — ſich einigermaßen verwirrt und mit ſich in Widerſpruch geräth. „Wie ſtimmt es zuſammen," fragt er nach Petr. Lombardus, „daß Gott die Seele rein erſchafft und ſie gleichwohl in demſelben Augenblicke unrein wird? Gott erſchafft nämlich keine Subſtanz mit beſtimmter Qualität ohne daß ſie zu irgend einer Zeit dieſen ihr anerſchaf-

---

[9]) Man erinnere ſich, daß er den Körper oder die Materie als das Individuationsprincip der Seele betrachtet; ſ. oben Hauptſt. V.

[10]) Er ſagt *Dial. l. l. fol.* 89.: Oportet ... esse bene fundatum in materiâ de quidditate originalis peccati, noscendo quomodo est originalis defectus justitiae et non quidem (ſo z. l. ſt. quod) est creatura aliqua, quae transfundi posset per semen vel aliter per se esse: sed est quidam primarius defectus in producto homine, quem habet ex defectu suorum parentum; ex quo defectu impeditur ne observet, quod, aliunde sibi stante statu suae innocentiae, faceret (ſo z. l. ſt. foret) justum.

fenen Charakter hätte. Nun aber ist die Seele des ungetauft sterbenden Kindes zu keiner Zeit rein; folglich wird sie auch nicht als rein von Gott erschaffen[11]). Er weiß gegen diese Argumentation nichts aufzubringen; so daß er den Satz, welcher in der Schlußfolgerung negirt wird, dann ohne Weiteres fallen läßt. Da er aber auf der andern Seite auch die positive Behauptung des Gegentheils für unstatthaft erkennen muß, weil sie den Abfall des Menschen als von Gott verursacht würde erscheinen lassen, so sieht er sich am Ende zu dem Resultat geführt: Weder rein noch unrein erschaffe Gott die Seele, aber er erschaffe sie auf die rechte Art (bene), und sie sei nichtsdestoweniger im Moment ihrer Erschaffung schon unrein —! —[12]).

II. Menschwerdung und Versöhnungstod Christi.

„Mußte Christus wegen der Genugthuung für die Sünde des Menschengeschlechts Mensch werden und sterben?" — Sehr entschieden stimmt Wycliffe im Allgemeinen für die Satisfactionslehre, wie er sie bei den Scholastikern ausgebildet fand, ohne jedoch bei dem ganz äußerlich gehaltenen Begriff einer Stellvertretung oder Ersatzleistung für die unendliche Schuld der Menschheit schlechthin stehen zu bleiben; vielmehr so, daß er gleich von vorn herein neben der satisfactorischen Kraft des Todes Christi auf die Buße als Das, was auf Seiten des Menschen zu seiner Wiederherstellung erfordert werde, ein besonderes Gewicht legt, und um die göttliche Veranstaltung der Sühne zu motiviren, den Adam, wie durch ihn die Sünde in die Welt kam, so auch in der Bereuung derselben vorangehen und als den Typus der ganzen Gattung erscheinen

---

[11]) *Fol.* 88, *p.* 1 *sq.*: Quomodo Deus creavit animam mundam in principio sui esse, et tamen pro eodem instanti eadem anima fit immunda? Deus enim non creat aliqualem substantiam nisi ipsa pro aliquo tempore fuerit talis; sed anima infantis mortui antequam baptisetur nunquam est munda; ergo Deus nunquam creat eam mundam. Vgl. dem Inhalte nach *Lombard. Sentt. lib. III. dist.* 32. H.: *An anima sit talis qualis a Deo creatur.*

[12]) *Ibid. infr.*: Et sic limitando munditiam ad justitiam hominis, quam habere debeat quoad Deum, et immunditiam quoad sensum oppositum, et supponendo quod anima non habet existentiam antequam corpori copuletur, videtur mihi probabile quod Deus nec creat eam mundam nec immundam. Non enim creat eam mundam, quia tunc foret talis pro instanti creationis; nec creat eam immundam, cum non facit eam deficere ab originali justitiâ, et omne creare est facere. Sicut ergo Deus non ordinat quod spiritus ille sic deficiat, sic nec creat (sc. talem, qui deficiat); sed bene creat animam, quae pro instanti suae creationis est immunda.

läßt[13]). Er antwortet nämlich auf obige Frage: „Es wird hier erſtlich nach der Geſchichte vom Fall des Menſchen vorausgeſetzt, daß er aus Unwiſſenheit geſündigt, wie denn das Weib verführt, der Mann (durch die vorgeſpiegelten Vortheile) über die Schwere des Vergehens getäuſcht wurde. Zweitens wird vorausgeſetzt, daß ſie, die Größe der Strafe empfindend und dadurch zum Beſſeren umgewandelt, vor dem Tode auf eine fruchtbringende Weiſe Buße gethan haben. Drittens, daß, wie ſchon früher mehrmals erinnert worden, unangeſehen der Sünde des erſten Menſchen die Gerechtigkeit in ihrer ganzen Strenge aufrecht erhalten werden mußte[14]). Aus dieſen Vorausſetzungen nun folgt allerdings: Es mußte das Wort des Herrn Menſch werden, weil das Menſchengeſchlecht in ſeinem Princip — gemäß der zweiten (die ſubjective Bedingung des Heils betreffenden) Vorausſetzung — gerettet werden mußte, ohne die Menſchwerdung Chriſti aber nicht gerettet werden konnte. Gerettet werden mußte der erſte Menſch nämlich, da Gott der fruchtbringenden Buße deſſelben ſeine Barmherzigkeit nicht verſagen konnte; und da nun der dritten Vorausſetzung zufolge Genugthuung für die Sünde geſchehen muß, ſo hat das Menſchengeſchlecht in dem Maaße genugthun müſſen, wie es in dem Protoplaſten ſich vergangen hatte; was nur ein Gottmenſch leiſten konnte; denn kein anderer Menſch war aus ſich ſelbſt zureichend um auch nur für die eigene Sünde genugzuthun“[15]). W. führt nun aus, wie Adams Sünde nur durch einen dem

---

[13]) Vgl. Baur, die chriſtl. Lehre von der Verſöhnung in ihrer geſchichtl. Entwickl. S. 273 ff.

[14]) *Dial. l. III. c.* 25. *fol.* 85, *p.* 2.: Primo omnium notatâ historiâ peccati hominis supponitur quod ipse peccat ex ignorantiâ; cum mulier sit seducta et vir de (ſo z. l. ſt. ex) peccati gravedine est deceptus. Secundo supponitur quod vir iste et foemina sentientes tantam poenae gravedinem, innovati (ſo z. l. ſt. innovatam) ante mortem poenituerunt fructuose. Et tertio supponitur quod non obstante peccato primi hominis servanda fuit ex integro justitia inconcussa.

[15]) Et cum juxta suppositionem tertiam oportet quod satisfactio pro peccato fiat, ideo oportet quod idem illud genus hominis tantum satisfaciat, quantum in protoplasto deliquerat: quod nullus homo facere poterat, nisi simul fuerat Deus et homo. Omnis enim alius homo non suffecit ex se ad satisfactionem pro peccato proprio attingere; quomodo ergo satisfaceret pro toto suo genere? Vgl. die ſchon einmal von uns angeführte Weihnachtspredigt W.'s bei *Vaughan*, *Vol. II. p.* 30., wo er ſagt: „Da die Natur des Menſchen die Uebertretung beging, ſo muß dieſelbe auch die Genugthuung leiſten. Ein Engel würde daher vergebens verſuchen für die Menſchen genugzuthun; denn er hat nicht die Macht dazu, noch iſt es ſeine Natur, welche geſündigt. Da aber alle Menſchen eine Perſon ausmachen,

Uebermuthe desſelben entſprechenden Grad von Demuth habe compenſirt werden können, wie alſo zu ihrer Sühne die Selbſterniedrigung Gottes des Sohns in der Menſchwerdung nöthig geweſen ſei. So weiß unſer Theologe dem Dogma von ſtellvertretender Genugthuung, indem er das darin liegende ſittliche Moment beſonders hervorhebt, die möglich fruchtbarſte Seite abzugewinnen. „Wer," fragt er, „konnte in dem Grade erniedrigt werden, in welchem Adam ſich in ſeinem Stolze erhoben hatte? Da nämlich ſeine Handlung den ſtolzen Gedanken implicirte, daß er Gott gleich ſtehe, inwiefern er damit zu verſtehen gab, daß er dem Gebote des Herrn keinen Gehorſam ſchuldig ſei, ſo erhellt, daß die genugthuende Perſon von einer analogen Stufe erhabener Würde demüthig herabſteigen mußte. Wo aber wäre hier das Ebenmaaß und rechte Verhältniß zu finden, wenn nicht jenem Menſchen, der nicht Gott war und ſich doch Gott gleichſtellen wollte, der Gottmenſch gegenüberſtände als einer, der ſich der Gleichheit mit Gott entäußert und ſich zur Niedrigkeit des menſchlichen Daſeins herabgelaſſen hat?[16]) 1. Philipp. 2."— „Und der Menſchwerdung Chriſti mußte ſein Tod nothwendigerweiſe nachfolgen, da Chriſtus in dem Verhältniß leiden mußte, wie Adam eine maaßlos verkehrte Einbildung und Abſicht gehegt; denn ſonſt würde für das Begangene keine Genugthuung geleiſtet ſein. Alſo wie Adam übermüthig war bis zum Tode, dem er gnädigerweiſe (als einer beſſernden Strafe) unterworfen wurde, ſo mußte der zweite Adam bis zum leiblichen Tode, welchen er gnädig übernahm und erlitt, erniedrigt werden"[17]). Am Kreuze mußte er den Tod empfangen, „auf daß der Menſch,

---

ſo leiſtet die ganze Perſon die Genugthuung, wenn ein Glied dieſer Perſon ſie leiſtet. Geſetzt nun, Gott hätte einen Menſchen aus Nichts oder ganz und gar von Neuem geſchaffen, wie den Adam, ſo war er doch an Gott gebunden, und hatte für ſich Nichts in ſeiner Macht, wodurch er für ſeine eigene oder für Adams Sünde hätte genugthun können" .. Alſo „die genugthuende Perſon mußte Gott und Menſch ſein; denn in dieſem Falle war die Würdigkeit der Thaten dieſer Perſon der Unwürdigkeit der Sünde gleich."

[16]) *Ib. fol.* 86.: Cum enim ille superbiit implicite (vgl. das fünfte Hauptſt.), implicans se ad aequalitatem Dei attingere . . ., patet quod oportuit personam satisfacientem a tanto gradu exaltationis humilitate descendere; sed ubi foret illa paritas, nisi sicut homo non Deus aequalitatem domini praesumebat, sic homo Deus ab aequalitate Dei ad humilitatem hominis descendisset?

[17]) *Ib. infr.:* Et necesse fuit mortem postea sequi, cum oportuit Christum proportionaliter pati, sicut Adam inproportionabiliter praesumebat: aliter enim non foret satisfactio pro commisso. Ideo sicut Adam superbiit usque ad mortem gratiose inflictam, sic oportet quod secundus Adam humilietur usque ad mortem corporis gratiose acceptam et passam.

wie er durch die verbotene Frucht des Holzes zu Grunde ging, ſo durch die Frucht des Leidens am Holze gerettet werde" u. ſ. w.

Einen ganz eigenen Accent legt W. bei dieſer Vergleichung noch auf den Unterſchied, daß das dünkelhafte Unterfangen des „erſten Menſchen nach Art des Verbrechens falſch (ein Act der Selbſttäuſchung, auf ein imaginäres, bloß ſcheinbares Ziel, einen nicht zu verwirklichenden Gegenſtand gerichtet), die Menſchwerdung und Erniedrigung des zweiten aber reell und wahr" geweſen ſei[18]). Dieſe Stelle gibt uns einen Wink darüber, in welchem Sinn er, ohne ſich geradehin zu widerſprechen, die von ihm mit ſo grellen Farben geſchilderte Sünde Adams gleichwohl als eine bloße Unwiſſenheitsſünde betrachten konnte[19]). Die beſagte Anſchauungsweiſe, nach ſeiner Meinung die bibliſche, kommt ihm übrigens zugleich für das theologiſche Syſtem in ſo fern zu Statten, als die Schuldogmatik ſeiner Zeit auch dafür, daß grade die zweite oder mittlere Perſon in der Gottheit, und nicht etwa die erſte oder dritte incarnirt worden, um für die Sünde genugzuthun, einen beſtimmten und poſitiven Erklärungsgrund ſuchte. Seine Löſung dieſes Problems nämlich iſt folgende: „Weil jene Sünde aus Unwiſſenheit begangen war, ſo mußte ſie durch die perſonelle Weisheit getilgt werden, d. i. durch das göttliche Wort"[20]). Darin liegt nun ſchon ſeine Antwort auf die weitere Frage, warum nicht auch die Sünde des Teufels getilgt werde. Wie nämlich zu den „natürlichen Wirkungen wirkende Kräfte und angemeſſene Dispoſitionen der Dinge erfordert werden, ſo muß zur Tilgung der Sünde eine active Kraft vorhanden und der Sünder irgendwie zur Reue disponirt ſein. Dies aber fehlt eben den Teufeln; daher auch keine Tilgung ihrer Sünde möglich iſt. Und es iſt kein Zweifel,

---

[18]) *Ibid. supr.:* Notandum tamen tibi est, quod praesumtio primi hominis more criminis fuit falsa, sed assumtio et minoratio secundi hominis fuit realis et vera.

[19]) „Bedenkt man, daß, wenn die Sünde Adams in das übermüthige Streben nach Gleichheit mit Gott geſetzt wird, der verkehrten Richtung des Willens zugleich ein ſeinem Geiſte vorſchwebender falſcher Schein zu Grunde lag, welcher in Chriſtus als dem Gottmenſchen zur Wahrheit wurde: ſo kann das Verhältniß zwiſchen Adam und Chriſtus, oder dem erſten und zweiten Menſchen, wie Wikliff ſich ausdrückt, nur als der Gegenſatz des Irrthums und der Wahrheit, oder der noch unvollkommenen und darum auch irreleitenden Idee und der vollen Realität derſelben gedacht werden." Baur a. a. O.

[20]) *Dial. l. l.:* Et si mussitas, qualiter (viell. quare) potius secunda vel media persona plusquam prima aut tertia debuit incarnari, dictum est tibi, quod hoc peccatum ex ignorantiâ est commissum; ideo oportet, quod ex personali sapientiâ sit deletum; quae solummodo est Dei verbum. (Vgl. Hauptſt. III. am Schluß.)

daß, wenn sie auf eine fruchtbringende Weise bereueten, Gott ihnen diese Tilgung nicht verweigern könnte. — Die Sünde des Teufels aber ist Sünde gegen den heiligen Geist, d. i. des Verharrens in der Unbußfertigkeit. Also wie Adam gegen die Weisheit Gottes des Vaters gesündigt, und diese deswegen Mensch werden mußte, so hätte zur Rettung des Teufels die dritte Person Mensch werden müssen; was an sich unmöglich war“ [21]). Es kann zu seiner Rettung nichts beitragen, daß Jesus Christus genuggethan, „weil er einer andern Gattung von Wesen angehört“ [22]). Das Charakteristische seines Verhaltens ist, daß er „mit klarem Wissen und aus reiner Bosheit sündigt;“ worin nur der bis ans Ende seines Lebens verstockt Bleibende und an seinem Heile Verzweifelnde ihm ähnlich ist.

III. Möglichkeit der Menschwerdung.

Die Menschwerdung scheint unmöglich, wird eingewandt, weil sie Naturen identificirt, welche durch eine weitere Kluft von einander getrennt sind, als alles Andere, von dem wir sagen, daß es nicht Eines werden könne. Denn wenn Gott die Größentheile eines Continuum nicht identisch machen kann, wie könnte er die Persönlichkeit des Worts mit einer menschlichen Natur identisch machen, so daß Beide fortan eine Person bilden? Auch ist, wenn man die (Möglichkeit der) Menschwerdung voraussetzt, kein Grund abzusehen, warum das Wort nicht viele menschliche Naturen zugleich annehmen könnte u. s. w. Dasselbe (was hier von der menschlichen Natur ausgesagt wird,) würde von jeder erschaffenen Natur überhaupt gelten können u. s. w. Wycliffe erwiedert hierauf: „Der Glaube muß als Fundament in dieser Materie zu Hülfe kommen; geht er voraus, so können alle spitzfindigen Einwürfe leicht widerlegt werden. Wie aus der Dreieinheit der Seele die unerschaffene Dreieinigkeit a posteriori erkannt wird, so kann aus der Verbindung der Seele mit dem Körper die Menschwerdung des Herrn erkannt werden [23]). Indem nämlich der erschaffene Geist mit dem beseelten Leibe

---

[21]) *Fol.* 86, *p.* 2.: Peccatum autem diaboli est peccatum contra spiritum sanctum, quod vocatur peccatum finalis impoenitentiae. Ideo sicut Adam peccavit contra sapientiam Dei patris, quam oportuit propterea incarnari, sic propter salvationem diaboli oportuisset tertiam personam incarnari: quod cum esse non potuit, patet quod nec deletio peccati ipsius diaboli.

[22]) . . eo quod est alieni generis.

[23]) *Dial. l. III. c.* 27. *fol.* 89, *p.* 2.: . . ex unione animae cum corpore incarnatio domini potest nosci. Vgl. *Augustin. Epist. CXXXVII.*

verbunden wird, entſteht eine Perſon eines Menſchen, welche ſich unter allen Veränderungen der körperlichen Natur in dem Geiſte erhält; ebenſo nun iſt in Betreff der Natur des Wortes anzunehmen, daß ſie eine ganze Menſchennatur zur Einheit einer Perſon mit ſich verbunden, und ſich zu einer menſchlichen Perſon gemacht habe," von welcher man mithin auch ſagen kann, ſie habe „ewiglich präexiſtirt, weil ſie, nach der Natur des Worts betrachtet, ewiglich präexiſtirte [24]). Und man darf ſich nicht etwa vorſtellen, daß jenem erſchaffenen Geiſte ein von dem Bewußtſein und Denken der zuſammengeſetzten (gottmenſchlichen) Perſon verſchiedenes Bewußtſein und Denken (intellectio) zukomme; ſondern was jener menſchliche Geiſt denkt, das denkt auch die zuſammengeſetzte Perſon, und umgekehrt." Daſſelbe gilt auch von dem göttlichen Worte im Verhältniß zu der gottmenſchlichen Perſon. Ebenſo „leidet auch die zuſammengeſetzte Perſon, was die angenommene Menſchheit leidet. Und man darf ſich nicht denken, daß die Perſon (Natur) des Worts oder die Gottheit (Chriſti) ein Theil jenes Menſchen (des Gottmenſchen) ſei, wie ja auch der (Menſchen-) Geiſt kein Integraltheil (quantitativer oder organiſcher Theil) des Menſchen iſt, ſondern in Wahrheit den ganzen Menſchen ausmacht. Alſo wie man in dem Artikel von der Trinität drei Perſonen in einer und derſelben göttlichen Natur (Weſen) hat, ſo ſtellt die Lehre von der Incarnation drei Naturen, nämlich Leib, Seele und die göttliche Natur, in der einen und ſelben Perſon des Wortes dar" [25]). W. unterſcheidet nun noch die Incarnation genau von der Verbindung der menſchlichen Seele Chriſti mit dem Körper, inwiefern die Grundlage der erſteren, d. i. die Natur des Worts, ewig a parte ante, die Grundlage der letzteren, d. i. der erſchaffene Geiſt, immer-

---

ad Volusian. cap. 3. *De civit. Dei l.* X. *cap.* 29., deſſen fruchtbare Einbildungskraft dieſe ſeltſame Combination zuerſt auf die Bahn gebracht hatte. Er findet die Vereinigung zweier incorporea, wie die Gottheit und die Intellectual-Seele, begreiflicher als die Verbindung von Leib und Seele, wovon unſere Natur uns Zeugniß gibt.

[24]) *Dial. l. l.:* Spiritus enim creatus unitur corpori animato, et fit una persona hominis, quae servatur in illo spiritu, quomodocunque natura corporea fuerit variata: et cic credendum est in parte de personâ verbi, quod assumpsit in unitatem personae humanitatem integram, faciendo se esse illam personam hominis; quae aeternaliter prius fuit, quia secundum naturam verbi aeternaliter prius fuit.

[25]) *Fol.* 90.: Unde sicut in materiâ trinitatis tres personae sunt eadem natura divina, sic in materiâ de incarnatione *tres naturae*, scilicet corpus et anima et natura divina sunt singulae eadem persona verbi. Das Haſchen nach Analogien veranlaßt hier Wycliffen, von dem conſtanten kirchlichen Sprachgebrauche abzuweichen.

während a parte post, obschon nicht anfangslos sei, und setzt im festen Glauben an die Realität der Menschwerdung und personellen Vereinigung der Naturen hinzu: „Sowohl jener Geist als der Körper war in den drei Tagen ihrer Trennung wirklich das Wort Gottes, sodaß es wahr ist, und kein Sophist es widerlegen kann, daß Gott jene drei Tage hindurch todt im Grabe lag, und eben jener Gott zu derselben Zeit in die Unterwelt hinabstieg" [26]).

Nach dieser, was die Vernunftgründe angeht, nicht sehr schlagenden Replik auf den Haupteinwurf werden die aberwitzigen Fragen, ob die Person des Worts viele Menschheiten, oder ob viele Personen dieselbe Menschheit haben annehmen können, von W. aus dem einfachen Grunde zurückgewiesen, weil das Ueberflüssige für Gott schlechthin unmöglich sei; und er erinnert hier wieder sehr zur rechten Zeit, man werde wohl thun soliden und nützlichen Wahrheiten nachzuforschen, deren noch viele unerkannt seien und brach lägen, anstatt sich mit Hirngespinsten und unfruchtbaren Problemen zu beschäftigen.

IV. Beantwortung anderer christologischen Fragen. Vom Verhältniß des Mittlers zu den adorirten Heiligen.

Der Satz, daß Jesus Christus, der Gottmensch, unendlich weit erhaben über alle Menschen, ja über alle Ordnungen der Engel sei, ruft folgende Zweifelsfragen und Einwürfe des Gegners hervor: 1) Wie stimmt es zusammen, daß Christus um ein Weniges unter die Engel erniedrigt worden, und doch sowohl der Gottheit als der Menschheit nach größer als alle Engel geworden sein soll? 2) Wenn Christus (als Mensch) die andern Menschen an wesentlicher Vollkommenheit unendlich weit übertrifft, so muß er ein Wesen anderer Art sein als sie. Aber was hat dann das Menschengeschlecht mit seinem Verdienste zu schaffen? Dieses Verdienst scheint dann, als ein fremdartiges, die Menschen eben

---

[26]) *Ibid. infr.:* Diversitas tamen est in incarnatione et unione animae, quia basis incarnationis, quae est natura verbi, est aeterna a parte ante, quia realiter Deus ipse: sed basis unionis alterius spiritus creati cum corpore est perpetua a parte post, licet incepit esse: et sic est in incarnatione quodammodo duplex unio, scilicet unio verbi cum creato spiritu, et consequenter cum corpore et naturâ compositâ; et unio illius spiritus creati cum corpore; quae in sancto triduo est soluta. Et sic tam ille spiritus quam corpus est in triduo pro tempore separationis realiter verbum Dei, sic quod verum sit et inexpugnabile a sophistis, quod Deus pro illo triduo jacet mortuus in sepulchro; et idem ille Deus pro eodem triduo secundum eundem creatum spiritum descendit ad inferos. Mors tamen vera intercidit, rel.

ſo wenig erretten zu können, als es den Teufeln zu Gute kommen kann[27]). 3) Vermöge der hypoſtatiſchen Vereinigung wird der menſchlichen Natur Chriſti eine unendliche Vollkommenheit mitgetheilt, eine Vollkommenheit, wie ſie kein anderer Menſch erreichen kann. Daraus folgt, daß Chriſtus ein unendlich vollkommener Menſch ſei[28]), was ſich zu widerſprechen ſcheint).

W., der ſchon in einer vorhergegangenen Rede auf die Integrität und Wahrheit der beiden Naturen in Chriſto hingewieſen hatte, dringt hier in ſeiner Antwort um ſo mehr auf eine ſcharfe Sonderung derſelben. Er glaubt zuerſt erinnern zu müſſen, daß Chriſtus in demſelben Sinne Menſch war wie alle andern Menſchen, die als ſeine Brüder dargeſtellt werden, und daß er mithin „als Gott unendlich beſſer war denn als Menſch[29]); bemerkt auch: es könne von Güte des Menſchen in einem zwiefachen Verſtande die Rede ſein, nämlich als von Güte der Natur und von Güte, welche die göttliche Gnade zur Quelle habe; in letzterer Beziehung übertreffe Chriſtus (der Menſch), welcher zugleich Gott war, jede andere Creatur. Ad 1, erwiedert er ſodann: Der Ausſpruch des Pſalmiſten (8, 6. nach den Septuag. vgl. Hebr. 2, 7.) „Du haſt ihn nur wenig erniedrigt" u. ſ. w., ſcheine ſich auf Chriſtus nach ſeinem körperlichen Daſein zu beziehen, welches niedriger ſtehe als die

---

[27]) *Dial. l. III. c.* 29. *fol.* 93.: Si Christus infinitum excedit alios homines in perfectione essentiali, tunc necesse est quod sit ab illis disparis speciei. Sed quid tunc ad genus humanum quod ipse sic meruit? rel.

[28]) *Ibid.:* Ex unione hypostaticâ Christus infinite (ſo z. l. ſt. aliquante) perficitur, et non potest esse homo alius sibi par in perfectione humanâ: ergo Christus est homo infinitum perfectus.

[29]) *Ib. infr.:* Christus fuit *univoce* homo cum quolibet alio, fratre suo; et per consequens infinitum melior Deus quam homo. Gleichwohl ſtatuirt W. bei ihm als Menſchen kein allmäliges Wachſen und Zunehmen der Vollkommenheit, ſondern ſagt von ihm: Videtur mihi quod . . . pro primo instanti suae incarnationis fuit aeque bonus homo, sicut aliquis homo posset esse . . . Ratione unionis hypostaticae et ratione plenitudinis virtutum et gratiae videtur mihi quod tunc fuit aeque bonus homo sicut *unquam postmodum;* und erklärt die Stelle Luc. 2, 52., indem er ſie mit Philipp. 2, 8. in Verbindung bringt, von ſucceſſiver Entfaltung ſeines Verdienſtes. S. Dial. ub. supr. fol. 93, p. 2.: Videtur tamen mihi quod a primo instanti suae incarnationis inclusive, usque ad instans mortis suae meruit *sibi et generi suo:* et sic proficiebat aetate et sapientiâ coram Deo et hominibus; non solum suis fratribus, sed etiam sibi ipsi: cum apostolus dicit ad Philipp. 2., quod Christus factus est obediens etc. (W. gibt uns hier ein Analogon des einem ſpätern Zeitalter angehörenden Lehrſatzes vom thätigen Gehorſam Chriſti. Vgl. den Schluß der eben von uns mitgetheilten Stelle einer Weihnachtspredigt W.'s.).

Existenzweise der Engel. Dem geschaffenen Geiste nach hingegen, sowie der Gottheit nach stehe er höher als alle Engel; s. Hebr. 1, 4. Durch seine Menschheit seien alle Engel „vollkommen und finaliter selig;" wie es denn heiße: „Aus seiner Fülle haben wir Alle empfangen." (Das will wohl sagen, dieser geschaffene Geist sei der Grund und Quell der Seligkeit für alle geschaffenen Geister, welche ihrer theilhaftig sind). Ad 2, und 3, meint W. die von dem Gegner hervorgehobenen Schwierigkeiten dadurch beseitigen zu können, daß er das Wesentliche oder Idiomatische der menschlichen Natur Christi von demjenigen, was ihr aus der personellen Vereinigung mit der Gottheit und durch die Gnade zukomme, dem Begriff nach unterscheidet, und zugibt, sie sei, an und für sich und außer der unio hypostatica gedacht, nicht unendlich vollkommen, oder an Vollkommenheit die ihr gleichartigen Wesen unendlich weit übertreffend zu nennen[30]).

Fruchtbarere Erörterungen knüpfen sich an die Idee jener unvergleichlichen Vollkommenheit in dem nun folgenden Gespräche an, welches den reformatorischen Gedanken ausführt: Das Lob der sog. Heiligen sei nur in so weit gerecht und wohl verdient, als es sich auf die Nachfolge Christi beziehe; und kein Heiliger sei anders preiswürdig nach Wort und That, als inwiefern er die Materie seines Lobes bei Christus geschöpft und ihn als den Quell des Heils erkannt habe[31]). Daß dieses auch von den Heiligen des Alten Testaments gelte, für welche Christus vermöge seiner ewigen Persönlichkeit und weil seine Menschwerdung in Ewigkeit vorbereitet war, schon dagewesen sei, wird aus Stellen wie Psalm 110, 4., 1 Kor. 10, 4. dargethan[32]). W. lobt deswegen die Gewohnheit der Kirche, bei Anrufung eines Heiligen, welcher es auch sein möge, die Anrede principaliter an Christus zu richten. Die solenne Verehrung der Heiligen, setzt er hinzu, habe nur in so fern einigen Werth, als sie uns vorbereite und antreibe Christum hochzuhalten, und die Liebe zu ihm in uns entzünde. Werde dabei von diesem Ziele abgewichen, so sei ohne Zweifel Habsucht oder eine andere Sünde Schuld hieran. Deswegen seien Viele der Meinung, es würde der Kirche zu-

---

[30]) *Fol.* 94.: Patet quod Christus non humanitus excedit in infinitum in perfectione essentiali alium hominem . . . Sed secundum deitatem infinitum excedit hominem, hoc est naturam hominis. — *Fol.* 93, *p.* 2.: Concedo ergo tibi, quod Christus est tantum finite bonus homo, rel.

[31]) *Dial. l. III. c.* 30.

[32]) *Ib. fol.* 95, *p.* 2.: Quia personalitas Christi est aeterna, et suae humanitatis assumptio aeternaliter praeparata, potest dici quod pro tempore legis veteris manet ista persona; et ista persona pro suo tempore est Christus. Et hinc apostolus 1 Cor. 10 confidenter loquitur, rel.

träglich sein, wenn alle jene Heiligenfeste aufhörten und Christus allein gefeiert würde. — Nach der Glaubenslehre stehe es fest, daß der Mittler zwischen Gott und den Menschen, Christus Jesus [33]), sein Werk verrichten müsse, wenn von Seite der Trinität um der Bitte irgend eines andern Heiligen willen etwas gewährt werden solle; darum komme es Manchem so vor, als habe das Gebet um geistliche Beihülfe zu der Zeit, wo es noch allein an jene vermittelnde Person gerichtet zu werden pflegte, mehr genützt und das Wachsthum der Gemeinde gefördert, als dies jetzt der Fall sei, nachdem man so viele Fürbitten neu hinzu erfunden habe. — „Christus lebt immerdar beim Vater," so fährt er fort, „ist höchst bereitwillig Fürbitte für uns einzulegen, wie er sich auch gern herabläßt, Jedem auf Erden, der ihn liebt, im Geiste gegenwärtig zu sein. Mithin bedarf es, um ein Gespräch mit ihm zu erhalten, keiner Vermittelung anderer Heiligen, da er gütiger und zum Helfen geneigter ist als irgend einer von ihnen. Auch ist zu bedenken, daß durch die Menge der Seligen, an die wir uns mit unsern Bitten wenden, das Gemüth zerstreut, und die Liebe zu Christus geschwächt wird, wenn sie sich auf so viele vertheilt. Ueberdies kann, seitdem Habsucht und Parteilichkeit aus persönlicher Gunst in der Kirche überhand genommen, leicht der Fall vorkommen, daß solche Leidenschaften der Frömmigkeit eine Makel anheften, ja, daß die Bethörten so weit gebracht werden, einen canonisirten Teufel als Seligen zu verehren und anzubeten! Wenn wir also nur Christus anbeten und zu begütigen, für uns zu gewinnen wissen, so kommen uns auf sein Geheiß die übrigen Heiligen mit ihrer geistlichen Fürsprache zu Hülfe; wie sehr sie selbst aber auch immer besonders verehrt werden mögen, so helfen sie nur, insoweit es ihnen von dem Herrn befohlen wird. Es ist eine Thorheit, die Quelle, die wir fürwahr in der Nähe haben, bei Seite liegen zu lassen, und zu einem trüben und abgelegenen Bache zu gehn, besonders wenn wir nicht einmal durch den Glauben belehrt sind, daß dieser Bach aus dem lebendigen Quell geflossen sei. Sollen wir also zur Belebung unserer Frömmigkeit einige Selige anbeten, so scheint es als müssen wir, mit Aufgebung alles Zweifelhaften, uns an diejenigen halten, welche der Glaube der Schrift und mithin der Herr canonisirt. Der Gläubige erwäge demnach die Beweggründe, aus welchen die Particular-Gemeinden so

---

[33]) „Marvellous it is that any sinful being dare grant any thing to another on the merit of saints. For without the grace and the power of Christ's passion, all that any saint ever did, *may not bring a soul to heaven.*" Es wird hinzugefügt, „jene Gnade und Macht schließe alle Verdienste in sich, deren es bedürfe." Eine Stelle aus Wycliffe's Schrift: *On prelates, c.* 13., aus dem Mscrpt. mitgetheit von *Vaughan*, *Vol. II. p.* 321.

eifrig und mit großen Unkosten die Heiligsprechung ihrer Brüder bei der römischen Curie nachsuchen; und er wird finden, daß ungeregelte Leidenschaft und Glaubensschwäche die Ursache davon sind. Wer, frage ich, möchte wohl einen Hofnarren zu seinem Vermittler machen, um die Bereitwilligkeit und Huld des Königs zu einer Unterredung zu gewinnen? Obschon nun die Heiligen im Himmel keine Possenreißer sind, sondern Christo einverleibt durch die Gnade des Erlösers, so stehen sie doch niedriger im Vergleich mit ihm, als ein kurzweiliger Rath in Vergleich mit einem irdischen Könige[34]). Es ist jedoch nützlich, auf das Leben der Heiligen zu achten und ihnen im sittlichen Wandel als Führern zu folgen, so weit sie selbst Christo, dem Chorführer der ganzen Kirche, gefolgt sind. Weil es nämlich thöricht wäre, auf einer gefahrvollen Reise die sichere königliche Heerstraße zu verlassen, und einen unsichern oder unbekannten Nebenpfad zu ergreifen, so scheint es als müssen wir, da das Leben Christi und seine Sittenregeln offen daliegen, andere Vorbilder und Regeln diesen nachsetzen[35]). Mit treffenden Worten hat der selige Cyprianus diese Maxime eingeschärft: „Wenn Christus allein zu hören ist," sagt er, „was kümmern uns dann die Vorschriften der übrigen Heiligen?" Und der Apostel Paulus befiehlt in eben diesem Sinn, die von ihm Bekehrten sollten ihn nachahmen, insoweit er Nachahmer Christi sei, und ihm Gehör geben, insoweit Christus durch ihn rede. Ueberdies will es Vielen so scheinen als ob jene Curie bei ihren Heiligsprechungen auf eine gotteslästerliche Weise das Ungewisse als entschieden voraussetze; da sie, wofern man ihr nicht etwa eine besondere Offenbarung zuschreiben wolle, in Betreff der Heiligkeit des Verstorbenen eben so wenig etwas wissen könne, wie der Priester Hans oder Kunz, oder der päpstliche Hofmarschall[36]). Gewiß ist, daß die Aussage der Zeugen nichts beweist. Denn wollen wir auch annehmen, daß sie von dem Thatbestande in Ansehung des zu Canonisirenden genau unterrichtet seien, und das davon Bekannte dem Papste treulich und ohne Lüge ent-

---

[34]) *Dial. ub. supr. fol.* 96.: Quis, rogo, faceret scurram mediatorem suum, ut regis paratioris et clementioris colloquio potiretur. Sancti licet in coelo non sunt (sint) scurrae, sed incorporati in Christo per gratiam salvatoris, tamen minus se habent in comparatione ad illum, quam scurra ad regem terrenum.

[35]) Dies ist der Sinn der Worte: videtur quod patente vità Christi et suis regulis, alias vitas debemus postponere. *Fol.* 96.

[36]) Videtur multis, quod curia ista sic canonisans sanctos, blaspheme praesumit, cum, seductà revelatione, tam plene ignoret sanctitatem defuncti quam plane (l. plene) ignorat Johannes presbyter vel soldanus. *Fol.* 96, *p.* 2. Ueber *soldanus* vgl. *Dufresne*, *Gloss.* s. v. *Sultanus.*

deckt werde, was ſelten oder niemals geſchieht, ſo würde doch hiemit noch keineswegs der erforderliche Beweis geliefert ſein. Denn eines Theils würde die Sentenz irgend eines andern Richters, der nach angeführten und conſtatirten Thatſachen urtheilte, hier, zumal wenn ein ſolcher Richter der Quelle näher ſtände, eben ſo viel Gewicht haben als der Ausſpruch des Papſtes; ferner würde das Zeugniß derer, die als Gewährsmänner aufträten, höchſtens beweiſen können, daß der äußere Lebenswandel des in Frage Stehenden gehörig beſchaffen war; womit aber ſehr wohl beſtehen könnte, daß er bis zu ſeinem Tode ein Heuchler und aus der Zahl der Verworfenen war. — Auch iſt kein Zweifel, daß Wunder (die das zweite Erforderniß zu einer Heiligſprechung ausmachen) noch mehr täuſchen können, da ja der Teufel ſich in einen Engel des Lichts verwandeln, und an der Perſon eines geſtorbenen Verdammten noch größere Wunder erſcheinen laſſen kann (als ſie an der Perſon eines wahren Heiligen geſchehen mögen). Er ſchläft nicht, das Volk zu betrügen ſo viel er kann; daher denn ſolchen neucreirten Heiligen oft mehr Verehrung zu Theil wird als Chriſto! *)

*) Der Schluß dieſer Darſtellung des Syſtems von Wycliffe, in einem der nächſtfolgenden Hefte.

XXI.

Eckard zum Drůbel,

ein elsassischer Landedelmann,

als Literator und Beförderer der Reformation

aus seinen Schriften dargestellt

von

Timotheus Wilhelm Röhrich,

Pfarrer zu St. Wilhelm in Straßburg.

Ein vielfach anerkanntes und erprobtes Mittel, um genauere und eindringende Kenntniß einer merkwürdigen Zeit zu erlangen, ist dieses, aus der Mitte derselben irgend eine hervorstehende Persönlichkeit herauszugreifen, sie in ihren innern und äußern Beziehungen, in ihren Ansichten der Zeitverhältnisse und in ihrem Antheil an denselben zu beobachten, und sich so die Vergangenheit in einem anschaulichen Bilde zu vergegenwärtigen. Hiezu aber eignen sich nicht blos die auf den Höhen der Wirksamkeit und des Ruhms stehenden Heldengestalten, sondern auch, wenngleich ihre Betrachtung mit mehr Schwierigkeit verbunden ist, Solche die in bescheidenem Kreise von der ihre Zeit beherrschenden Idee ergriffen, derselben treu sich hingaben und für sie arbeiteten. Für den evangelischen Christen gibt es aber, nach der Epoche der Einführung des Christenthums, keinen merkwürdigern Zeitpunct als die Reformation. In Gegewärtigem wollen wir versuchen eine solche bescheidene, aber kernhafte Persönlichkeit aus dem Reformations-Jahrhundert darzustellen. Wir erinnern uns nicht, daß schon irgendwo das geistige Bild eines elsassischen Landedelmanns zu schauen sei, und hoffen, daß, wenn auch der von uns Gewählte an Einfluß weit hinter den berühmten Patriciern der großen Reichsstädte des alten Deutschlands, einem Peutinger, Baumgartner, Blaarer, Jakob Sturm u. A. weit zurücksteht, er doch durch seinen frommen Sinn und sein Wohlmeinen, durch seine literarische Eigenthümlichkeit und seine ritterliche Ehrenhaftigkeit den Leser ansprechen werde.

Herr Eckard zum Drübel[1]) stammte aus einem alten elsässischen Rittergeschlechte. Seine Ahnen hatten seit dem 14. Jahrh. mehrfach die wichtigsten Aemter in der Stadt Straßburg bekleidet, und hatten mehrere Lehen inne sowohl im Elsaß als in der Pfalz. Als solche Lehen vom Bisthum Straßburg hatten sie zu verschiedenen Zeiten besessen die Dörfer Großweiler (*Schöpflin* Alsatia illustr. II. p. 145), Plobsheim (ib. p. 258), Innenheim und Ergersheim (ib. p. 674), Hindesheim (im ehemaligen bischöflichen Amte Dachstein, jetzt im Canton Erstein[2]). In

[1]) Er selbst schreibt seinen Namen gewöhnlich Drübel; dann aber auch Drübell, Dreubel, Treybel, Trübel, Trüwel. — Das Drübel'sche Haus zu Straßburg, zur Traube geschildet, stand in der Schlauchgasse. — Als Anspielung auf seinen Familiennamen nennt er sich auch öfters: „den treuwen Eckhart."

[2]) Johann zum Treubel war im Jahr 1353 Stättmeister zu Straßburg; mehrere Mitglieder dieser Familie waren Regimentsherren dieser Stadt. S. Herzog elsäss. Chronik VI. p. 208. Ursula zum Treubel war 1475 Aebtissin des Klosters auf dem Odilienberge u. s. w. — Durch die zuvorkommende Güte des Herrn Hofrath Vierordt in Karlsruhe können folgende Urkunden über die Drübel'sche Familie aus dem Karlsruher Archiv hier mitgetheilt werden:

Im 16. Pflz. Copeybuch steht fol. 122:

„Wie Wendel zum Trübel der Junge von Hundßheim und Daßin in Schirm genommen ist."

„Wir Philipps etc. bekennen etc. das wir unsern lieben getreuwen *Wendeln zum trubel den jungen von Hundssheim und Dassin* in unsern sundern Schirm und versprech entpfangen u. uffgenomen han also das wir sin person auch sin hab und gut schirmen u. versprechen sollen u. wollen glich andern der unsren und unsren verwandten, wo ime des rechts zu geben und zu nemen, zu nemen und zu geben fur Uns, unsren Reten oder unserem Hofgericht. Und um solchen Schirm sol und wil er uns zu unsren gescheffden dienen und gewarten, wie er ungeverlich gerüst ist, und so er zu unsrem dienst gebrucht wurd, sol er haben futer male nagel und ysen, als ander sin glich, und wir ime für redlichen Reisigen schaden steen. Er hat uns auch globt getreuw holt gewertig u. gehorsam zu sin, unsern schaden zu warnen, frommen und bestes zu werben, Und daruff so bevelhen wir allen und jglichen unsern amptleuten, dienern und underthanen, und besunder unsrem Zinsmeister zu Hagenauw und sinen nachkomen [Dienstnachfolgern] am selben ampt, das sie den obgemelten Wendeln sin person u. gut getrülich schützen, schirmen und hanthaben in Recht nach Irem besten vermögen und darin thun als ob es ander, die unser, und das unser berürt ungeverlich. Zu urkund versigelt mit unsrem anhenkenden Secret datum Heydelberg uff montag nach dem sontag letare. Anno XC^mo."

(NB. Auch die vorhergehenden und nachfolgenden Urkundenabschriften sind v. 1490.)

Ferner nur im Auszug aus den „Perpetuis ad vitam Philippi Electo.

Straßburg wurde wohl unser Eckard geboren; wenigstens betrachtete er es als seine Vaterstadt und nahm den innigsten Antheil an deren Schicksalen. Seine Jugend brachte er, nach ritterlicher Sitte, zum Theil mit auswärtigen Kriegsdiensten und auf Reisen zu. Er hatte die Türkei, Wallachei, Rußland und Polen gesehen. Nach seiner Rückkehr heirathete er ein Fräulein von Butenheim[3]) und ließ sich zuerst zu Straßburg, dann aber auf seinem Schlosse zu Hindesheim häuslich nieder. Es wurden ihm zwei Töchter und fünf Söhne geboren: Eckard[4]), Noah, Gabriel, Salomo und Abraham. Gabriel zum Drübel bekleidete fünfmal die Stättmeisterwürde zu Straßburg und starb kinderlos im November 1591 als der Letzte seines Geschlechts[5]).

Eckards erstes Auftreten als Schriftsteller fällt in die Zeit, wo, durch die Vorgänge in Wittenberg, die längst mit Mühe niedergehaltene Bewegung der Gemüther allenthalben die Fesseln durchbrach und wo auch im Elsaße die Gährung allgemein wurde. Eckards religiöser Sinn hatte sich, nach der Weise der Zeit, dadurch kundgethan, daß er zwei Töchter in ein Kloster hatte eintreten lassen. Jetzt aber, ergriffen von der evangelischen Wahrheit, genährt durch das Lesen der heiligen Schrift und ermahnt von gleichgesinnten Freunden, schloß er sich der neuen Zeit an. Nicht durch gelehrte Studien auf einer Universität gebildet, ergriff Eckard, wie viele Laien seiner Zeit, die praktische Seite der Frage. Die äussern Misbräuche der römischen Kirche, die Geldgier und Sittenlosigkeit vieler Priester, die Schmach des Ablaßhandels und die Vernachlässigung der Armen, sammt den unchristlichen Klostergelübden, dies Alles empörte sein natürliches Rechtsgefühl. Er vermochte seine Töchter den Orden wieder zu verlassen. Gleich mehrern der Tüchtigsten seiner gleichzeitigen Standesgenossen, wie Ulrich von Hutten, Franz von Sickingen,

---

ris, lib. I, fol. 1 „finde ich in einer Art von Register-Buch die Notiz: Wie *Bernhardt zum Treubel* zum Rath und seine Dorff Innenheim, Ergezheim, Ottersheim und S. Maurietien in Pfaltz Schirm uffgenommen, ime auch solch seines diensts wegen 35 Malter Haberns, so zuvorgemelte Dorff an Pfaltz gereicht, nachgelassen. Anno 1477."

[3]) Ueber die Familie von Butenheim s. *Schoepflin* Als. ill. II. p. 640. Das Schloß Butenheim lag im Oberelsaß ohnweit Othmarsheim gegen den Rhein hin.

[4]) Die unten anzuführende Schrift Drübels vom Jahr 1538 cf. *Schoepflin* l. c. II. p. 672; wornach Herzog l. c. zu berichtigen.

[5]) Mehrere Drübel waren im Chor des Predigerklosters zu Straßburg begraben. Das Wappen dieser Familie führte in einem gelben Feld ein schwarzes Schildlein, worin ein weißes Winkelmaß; auf dem Helm war ein schwarz gekleideter Mann mit dem weißen Winkelmaß auf der Brust, mit grauem Bart und schwarzem Spitzhut. Vgl. Herzog l. c.

Hartmuth von Kronburg, Matthias Wurm von Geudertheim u. A., wollte er nicht müssig den Geburtswehen einer neuen Zeit und dem Siege des Evangeliums zusehn. Inwiefern Eckard dem Erstern befreundet war, ist nicht zu ermitteln; aber dem Letztern, nämlich Matthias Wurm von Geudertheim, stand er nahe. Dieser war kaiserlicher Secretair schon unter Friedrich III. gewesen und hatte sich in sein Vaterland, das Elsaß, zurückgezogen, wo er, nach dem Aussterben der Herren von Geudertheim, vom Kaiser die Hälfte dieses Dorfes als Lehen erhalten hatte. Er besaß das straßburger Bürgerrecht, mit dem Privilegium, daß er nicht nothwendig in Straßburg wohnen müsse. Wurm hatte seine Schwester in dem Kloster St. Nicolai in undis zu Straßburg untergebracht. Nun sah er das Unevangelische und Unchristliche des Klosterlebens ein; und in einer im J. 1523 seinem „lieben Bruder in Christo Eckhart zum Treybel" gewidmeten Schrift, „Trost Clostergefangener,"[6]) erwähnt er unsern Eckard als einen der „des Worts Gottes auch hochbegierig und gläubig," daß, wie er seine Schwester, so auch Eckard seine beiden Töchter, aus dem „pharisäischen Klosterleben" rette, „in dem vil Gottes Kinder Gott entzogen, dem Moloch und Baalim zu brennen uffgeopfert werden." Diese Zuschrift des befreundeten Ritters Wurm trug gewiß dazu bei, Eckards evangelischen Glauben zu befestigen. Indessen hatte Eckard schon früher seinen Antheil an den wichtigen Zeitereignissen bekundet. Es drängte ihn, seine ritterliche Mannhaftigkeit nicht blos mit dem Schwert gegen die Türken, sondern auch mit der noch gewaltigern Feder zu beweisen.

Die erste seiner Schriften[7]) fällt wahrscheinlich in die Jahre 1521 und 1522, in welchen, während noch nirgends im Elsaß eine Entscheidung genommen worden, so viele ähnliche von Laien und meist anonym verfaßte Schriften die straßburger Pressen von Martin Flach, Wolfgang Köpflin u. A. verließen. Eckard beginnt dieselbe unter andern mit folgenden Worten: „Ich Eckard zum Drübel bin gar nit lutter

---

[6]) Trost Clostergefangner. Grund und Ursach darumb mengrlich sein kind, geschwister oder freund uß den clöstern nemen, die jungen hynfürter darin zu kommen verhüten, und die alten so in unglauben darin bleiben, absterben lassen, christlich mag und soll. Durch Matthis Wurm von Geydertheym zu trost allen gefangenen clostergewissen beschriben 1523. 4. s. l. Die Vorrede ist an den „erenvesten Eckhart zum treybel" gerichtet. Der Druckort ist zuverlässig Straßburg.

[7]) Ein demütige ermanung an Ein gantze gemeine Christenheit. Von Eckhart zum Drübel. Da gloriam Deo. Man soll in der Kirchen nit mit Gelt umbgan. Getruckt zu Straßburg durch Martin Flach. ohne Jahrzahl. 3 Blätter 4.

noch trieb, bin aber ein Christ und Lai; aber meine Conscientz hat etlich und viel Jahr unwierige Anfechtung und Nagens gehabt in großem Mißfall der vielfältigen Unordnung, so in unserm Christenglauben unverborgen vor Augen." Was ihn besonders schmerzlich verletzt, ist die Habgier, welche damals in der Christenheit fast allenthalben das Heilige in ihren Dienst genommen hatte und ausbeutete. „Bei uns," schreibt Eckard, „liegt Gott, unser Herr, unter der Bank; der Pfenig daruff. Der Pfenig wird fast in allen Dingen über Gott geacht und gemacht. Ist aber uns Christen warlich ein große Schmach und Laster gegen alle andere Seckten und Glauben, deren Ich, Eckard, selbs persönlich erkundet und durchwandert viel zum theil als, Türkey, Wallachey, Russen, Podol und ander mehr; aber nie kein Nation befunden noch gehört, die ihren Gott, Himmel, Hölle, Fegfeuer und ihre Seckt und Sacramenten ums Geld achten kaufen und verkaufen, als wir arme Christen. Alle Ding sind verkauft in der christlichen Kirchen. Wir haben nit vergebens (nichts umsonst), ohn Geld, dann allein die Aasch uff den Aaschmitwuch und Wasser, das man weiht am Sunndag; sunst ist Gott und die gantze Ordnung der christlichen Kirchen verkauft. — Also sind wir über Judam, der verkauft den Herrn ein mol, ward darumb verdampt; wir aber verkauffen ihn alle Stund, Jahr und Tag, oft und vielfältig. Summa man soll in der Kirchen nit mit Geld umbgan."

Doppelt, sagt Eckard, sei der Nachtheil, der daraus erwachse, wenn man das Geld auf den Altar niederlege. Zuerst für Den, der sein Opfergeld auf den Altar niederlegt: er traut aufs Geld und meint Gottes Gnade und Barmherzigkeit mit Geld erkaufen zu können, und setzt „all seinen Glauben mehr auf den Pfenig als auf Gottes Barmherzigkeit, als ob Gott ein Gaukelmann wäre." „Der ander Schaden geschiehet dem Priester. So wie einer Katzen geschah. Die kundt uff dem Tisch sitzen, ein Licht oder Lichtstock heben und zu Tisch leuchten; als man aber eine Maus uff den Tisch warf und laufen ließ, da ließ sie das Licht fallen, fiel uff die Maus (das ist ein Werk der Natur). Also der Priester steht in seiner Andacht, an Gottes Statt, soll er unbekümmert seyn und bleiben. So aber wir Narren das Geld und Mus uff den Tisch des Altars tragen und werfen, so laßt der Priester das Licht seiner Andacht fallen, luget nach der Mus; gedenkt das gibt eben deiner Gespons ein seiden Göller, vergißt Gottes und sein selbs, hanget der Natur und dem verfluchten Geiz an. (Wer denkt hier nicht an den an so manchen Orten noch üblichen Beichtpfennig oder Beichtgroschen?) Das Geld gehört nicht zu den Sacramenten, so wenig als Gott und der Teufel zusammen gehören. Man soll den Priestern ihre Leibesnah-

rung nach Nothdurft und nit zu Argem überflüſſig geben und reichen; das ſoll man aber uſswendig der Kirchen thun und in den Kirchen ſoll man nit mit Geld umbgan" u. ſ. w.

Bald nachher gewann die Reformationsbewegung in Straßburg die Oberhand; bei weitem die Mehrzahl der Bürger erklärte ſich für dieſelbe. Der erſte Pfarrer der Stadt, Matthias Zelt von Kaiſersberg, zu St. Lorenz im Münſter, betrieb das evangeliſche Werk kräftiglich mit Wort und Schrift. Ihm zur Seite ſtanden ſeit 1523 Martin Butzer, der ehemalige Dominikaner; Caspar Hedio (Heyd) der mainziſche Hofprediger; Dr. Wolfgang Capito von Hagenau, Propſt zu St. Thomä u. A. Am erſten December obigen Jahrs verordnete der Rath der Stadt: „daß Alle die, ſo ſich Predigens in unſer Stadt und Obrigkeit unterziehn und gebrauchen, uff allen Canzeln nichts anders dann das heylig Evangelium und die Leer Gottes frey, öffentlich und was zur Mehrung der Lieb Gottes und des Nächſten reychet, dem gemeinen chriſtlichen Volke verkündigen ſollen und ander Stempereyen dem heiligen chriſtlichen Glauben ungemäß, auch aller Reyz- und Schmachwort, ſich gänzlich enthalten ſollen." Dieſer Rathſchlag war der erſte öffentliche Schritt zur Reformation.

Schon einige Wochen früher, auf Michaelistag 1523, war eine Frucht des neu erwachenden chriſtlichen Geiſtes zu Straßburg zur Reife gekommen: man gedachte der Armen! Am obigen Tage nämlich verordneten die Herrn Räth und XXI der Stadt Straßburg[8]), „Gott dem Allmächtigen zu Lob und Ehren, in Betrachtung brüderlicher Liebe, die Gott am gefälligſten, ſin fürnehmſt Gebott und das beſt gut Werk iſt," daß künftig Niemand mehr in den Kirchen, oder auf den Gaſſen, oder vor den Häuſern betteln dürfe, ſondern daß den Armen wöchentlich eine Steuer nach Erheiſchung ihrer Nothdurft gegeben, die fremden Bettler mit einer ziemlichen Steuer aus der Stadt gewieſen und die Pilger, wie von Alters her, in der Elenden Herberge verpflegt werden. Der armen Sünderſiechen Klingeln und Andre die bisher mit Büchſen herumgegangen, ſollen dies nicht mehr thun. Blos der armen Blokerlüt Sammler und die Waiſenkinder, die in dieſer neuen Armenordnung nicht begriffen ſind, ſollen auch ferner ihr Almoſen fordern dürfen. Auch ward verordnet, daß nicht mehr als hundert arme Schüler aus den vier Schulen zu Straßburg vor den Häuſern ſingen und betteln ſollen; nämlich aus der Münſterſchule 40, aus jeder der andern drei Schulen 20; keiner ſoll

---

[8]) S. Kurzer vergriff uß der ordenunge des gemeynen almuſens So ein Erſamer Rath der Stat Straßburg Got dem Almechtigen zu Lob fürgenommen hat. uff Michaelistag 1523. fol. patent.

über 16 Jahre alt seyn; nur Dienstags, Donnerstags und Samstags dürfen sie umgehn und müssen öffentlich ihre Zeichen an sich tragen. Jeder der von dem öffentlichen Almosen erhält, soll ein ähnliches Zeichen tragen; wird er auf der Gasse von einem Knecht ohne dasselbe angetroffen, so wird ihm während derselben Woche das Almosen abgebüßt. Die Häuser derselben Armen sollen mit einem weißen und rothen Schild bezeichnet seyn. Um die Armensteuer zu sammeln, wurden in jeder der neun Pfarrkirchen während des Gottesdienstes „secklin an steben" umgetragen und „tröglin" gesetzt, mit drei Schlössern verwahrt, und die Bürger ermahnt ihre Gaben dort hinein zu legen. Wer den Armen Etwas in Natur geben wollte, als Korn, Wein, Tuch, war angewiesen, es dem wohlgelehrten Meister Lux Hackfurt, Schaffner des gemeinen Almosens, zuzustellen. Auch hatten die Stifter, Klöster und reichern Bürger, die bisher ihre besondern Almosen gaben, verwilliget ihre Beisteuern jährlich in das gemeine Almosen fließen zu lassen. Ferner wurden vier Oberpfleger des Almosens aus dem Rath eingesetzt, denen neun achtbare Bürger, aus jedem Kirchspiel einer, beigegeben, welche sich „umb Gottes willen" solcher Arbeit beladen wollten. Sie besorgten die Verwaltung und Vertheilung des Almosens und ließen dasselbe durch vier Knechte in den vier Quartieren der Stadt umtragen. Es war dies der Anfang jener, von dem eingegangenen Nonnenkloster St. Marx benannten, städtischen Armenanstalt, welche noch jetzt eine Zierde Straßburgs ist.

Auf diese beiden Verordnungen hin, die freie Verkündigung des Evangeliums und das Almosen betreffend, beglückwünschte Eckard zum Drübel öffentlich den Rath und die Stadt. Sein Herz konnte vor Freude nicht schweigen, und seinem Glückwunsch fügte er mehrere weise Vorschläge bei, welche Erwägung verdienten, aber zum Theil freilich erst in viel späterer Zeit in Erfüllung gingen. „Mit großer freudenreicher Dankbarkeit," schreibt Eckard im Jahr 1524 [9]), „so ich begierlich erlebet, erkenn ich, daß ihr also ein löblich christlich Werk vollbracht, bewisen und getan habt, in dem daß ihr die armen Christen und elenden, nackenden, kranken, presthaften Menschen am Weg und uff der Gassen auffgehaben und behalten geton und mit ordenlicher versehung und leibs notturft bewaren. Es ist gegen Gott sonderlich kein groß werk eurer Stadt großer thurm, orgel, glocke und dergleichen Ding; auch nit daß ihr

[9]) Ein christlich lob und vermanung an die hochberümpte christeliche statt Straßburg von wegen des heyligen worts gottes, das sye (wie sie angefangen) standthafftig darbey beleybe. durch Eckard zum Treybel zu einem Meßkram Im XXIIII Jar beschriben. Da gloriam Deo. Mit dem Drübelschen Wappen. o. O. 8 Blätter in 4.

haben helffen ein herzogen von Burgundien erschlagen, oder anders mehr. Nein. Aber das heißt ein gut und aller größts Werk, wie oberzalt, gegen den armen Christenmenschen." — „Sollte nicht," fährt er fort, „jede Stadt, Flecken oder Dorf seine Armen selbst ziehen? Ja, ja, ja es sollt auch also seyn und allenthalben so gehalten werden."

Hierauf rühmt er den Rathsbeschluß vom 1. Dec. 1523, der die Predigt des Evangeliums freigibt: „Oh, haltend hart an, beharrent und handhabent die warheit und gerechtigkeit mit hilf und nach dem willen Gottes! Wie mit großen Freuden und Begierden hab ich solches bei euch und Andern erlebet. Jedoch dieweil ich ein Edelmann bin, wollt ich auch aus angeborner Natur und Eigenschaft so viel lieber solch christlich Zierden und Tugenden bei dem Adel finden, hören und sehen, daß sie in solchen guten christlichen Werken die ersten und nit die letzten wären, oder gar dahinten blieben; wie zu Christus Zeiten Herodes, Pilatus, Annas und Kaiphas gethan haben. Ach, der Adel soll vor und nit nachgehn in allen Tugenden, solches ist sein Amt und angeborne Natur, deshalben ist und heißt er edel. Aber doch der christlich hochlöblich Fürst, bei Gott und der Welt preisenswerth, Herzog Friederich von Sachsen, alles Adels ein Zierde, hat mit Gottes Hilf das best gethon, als ein Anhänger, Handthaber und Beschirmer der christlichen Wahrheit. — Mich wundert und befremdt nit klein, was unser etlich nachbauern gedenken in etlichen kleinen Städten nah hie bei [10]), zu dem daß sie taub und blind das Licht der Wahrheit weder sehn noch kennen wollen; zudem auch etliche ihre christliche Burger und andere, denen Gott die Gnad gunnt, zwingen in thurm, stöcken und pflöcken, mit Gewalt davon zwingen und dringen wöllen, das doch gar wider Gott und christlich Natur ist. — O Pfenig du bist ein Schalk! Muß es doch ein grober einfältiger Christ seyn, der da nit sieht noch spüren will, wie geschicklich unser genannte Geistlichen mit uns bisher umbgangen sind. Haben uns ja den Weg in ihren Seckel gezeigt, aber nie oder selten in den Himmel, auch den Himmel uns ums Geld zu kaufen wollen geben, und sie haben doch selbst kein Theil am Himmel nach ihren Werken. Schämen sich auch noch nit auf der Kanzel zu ston, des Evangeliums zu vergessen, unter den Stuhl zu legen, ihren geit (Geiz) herfürzuziehn, unverschampt zu schreyen: „Grack, grack, trag her! Ja, lieben Leut, nit erschreckend ob St. Paulus Schwerdt, es schneidt euch nit (sagen sie), bringet das Geld und Opfer zum Altar, es ist als gut als vor hundert Jahren." Ich glaubs wohl, dann vor hundert Jahren was es kein nutz, soll jetzt noch nicht, und ist bubenbeding. Ja, sagen sie ferner, die Bauern stehn

[10]) So z. B. die elsässischen Reichsstädte Hagenau, Kaisersberg u. a.

auswendig der Kirchen, wollen nicht hinein ihr Predigt hören und sind des Teufels: Ach, so ist die Schuld ihr selbst mit ihren Stempereyen und Boppenbeding, Poltern, Schelten, Judiciren und solcher Stulterey, damit sie die Leut und auch mich selbs aus der Kirchen jagen und treiben. Ich hör über alle Saitenspiel das Evangelium mit Fleiß und von Herzen gern, so es mit Fleiß und mit herzlicher treuer Meinung geprediget wird. Sobald aber ein Prädicant mit dem „Düppelsack" um sich schlägt, so bin ich müd und verdrossen. Also zerstreuen sie die Schaf, die sie sammeln sollten. Sie wollen auch Gott zu ihrem Henker machen, solcher Gestalt, welcher ihnen die Wahrheit schreibt oder sagt, ihr Bosheit anzeigt, stracks sprechen sie, Gott muß und soll ihn strafen und plagen, als ob er ihr Nachrichter wär. Ich hab auch ihr etliche uff den Kanzeln und sunst gehört schreyen und rüren, wie des Müllers Esel, und urtheilen diese löbliche Stadt, auch dieser und der ist lutherisch, evangelisch, muß untergahn, gestraft und geplagt werden; das große Wasser, alle Plage und Ungewitter kommen daher. Wir müssen Alle dieser und der Stadt und Leut entgelten. Also lieb hat sie Gott. Fallen also Gott freventlich in sein Urtheil. — O du frommer Luther und steifer geistlicher Ritter Christi, mein besonder lieber fründ, Patron und Bruder in Christo! Ja freilich hat er viel luter gemacht, das lange Zeit trieb ist gewesen! Wer kann ihn aber überwinden mit dem geistlichen Schwerdt des Wortes Gottes, der trete herfür! Ich seh ihr aber Keinen. Ja wenns mit Pochen und Gewalt zugieng! — Ach nein, es soll nit also zugan, Gott wirds auch nicht leiden. Diese Ding sollten nit mit Gewalt zugan, sonder allein mit Gott und der heiligen Geschrifft."

„Was thaten unsre Priester als Franciskus von Sickingen selig die Stadt Worms kriegt, sie mußtens auch an den Pfaffen beschuldet haben, deshalben daß sie ihnen ihr frevele Bosheit und unbilligen Muthwillen nit gestatten wollten. Hieß der König von Frankreich mit seinem Namen Lutherus, er müßt alles sein Unglück, Krieg und Unfall deshalb haben. Ich Eckhart hab Gott viel zu danken. Wär ich ja zu der Zeit gestorben, oder wär mir sonst Uebels zu Handen gangen, ich müßt es durch das Evangelium oder von des Luthers wegen verschuldet haben [11]).

---

[11]) Indessen blieb Drübel nicht von solchen gehässigen, schadenfrohen Nachreden frei. Er sagt: „Sie haben mir auch zu Schmach und mit Unwahrheit verrückter Zeit zugelegt, daß Feuer sey vom Himmel herab in mein Schloß gefallen, hab mich wöllen verbrennen. Es habe sich auch erschüttet und wollen undergan, sey beschehen mit dem Wind und großen Wasser, als nächst der heiligen drei König Tag verschienen; vor Furcht hätte ich das Evangelium verleugnet und nimmer wollen evangelisch seyn. Das doch Gott nit wöll und mich davor behüt. Ehe ich des Evangeliums mich verleugne, wollt

Ey, ey, ey (würden sie sagen) seht wie hat ihn Gott gestraft! Das wär ihr Requiem und pro defunctis über mir gewesen, auch Te deum laudamus und Alleluja, so es schon in der Karwochen wär. Nun Gott vergeb ihnen Allen, und mir auch, verleih uns Vernunft und sein Gnad. Amen."

Hierauf wendet sich Drübel mit eindringlicher Rede an alle Fürsten und Obrigkeiten und insbesondere an den Bischof von Straßburg, damals Herr Wilhelm von Hohenstein, von welchem Drübel das Dorf Hindesheim zu Lehen trug, und ermahnt sie: wohl in das Spiel zu sehn, die gerechten Klagen der Unterthanen zu heben und dem Evangelium nicht Gewalt anzuthun; sonst wäre großer Schaden und Aergerniß zu besorgen, da Gott für sey! „Lond (Lasset) nach, es ist Zeit, Gott wills also haben; die Blinden greifens, die Tauben und Stummen riechens und vernehmens. Es ist um die Zeit, wie der Herr gesagt hat, die Steine müssen reden." Wie bedeutungsvoll sind diese Warnungsworte kaum ein Jahr vor dem Ausbruch des schrecklichen Bauernkriegs geschrieben! „Ach, fährt Drübel fort, ach hohe fromme Christenheit, alle Fürsten, Herren, Städt', Länder, reich, arme, geistlich, weltlich, edel, unedel, seind gebetten, ermahnt und gewarnet, auch treulich und ernstlich angeruft und lond (lasset) mir den frommen Herrn Christum herfür! sehent zu wie elendiglich kläglich und jammerlich stat (steht) er allenthalben verachtet hinter der Thüren, und der schalkhaftig Pfennig, Geitz und Eigennutz, unverschampt, frevelich, herfornen und obenan. — Lond mir den armen Jesum hinter der Thür herfür, wie lang soll er dahinten ston? Die Wahrheit und Gerechtigkeit ist lange Zeit durchächtet und verborgen gewesen, hat bei dem guten Jesu dahinten müssen bleiben, wär jetzund Zeit und gern mit dem Christo herfür. Der Pilatus, Hannas und Caiphas u. dergl. seind aber stark dawider. Ich hoff aber, Gottes Schiff werd empor gon."

Diesen Wünschen und Hoffnungen fügt Drübel mehrere Vorschläge bei, welche ein aufmerksamer Blick auf das bürgerliche und kirchliche Wesen Deutschlands ihm eingab. Vorerst wäre es gut, wenn in ganz Deutschland nur einerlei Münze und der Kaiser allein sie chlagen würde. „Wär nit Noth in jeglicher Hecken Münz zu schlagen. Es hätt der Kaiser wohl Macht seine Privilegien und Freiheiten hierin aufzuheben und zu widerrufen. Zum andern, daß man lugte und ernstlich verschaffte, daß man getreulich, leidlich, christlich und recht, mit aller Kaufmannschaft, Specerey, und andern Dingen umgieng und nit

---

mich lieber der ganzen Welt entrauben lassen. O Kaiphas Art und Natur, wie wirkest du so hart!" — l. c.

so gar der Fürkauf, Wucher und Simoney in allen Dingen steckte. Nichts auch noch so kleines ausgenommen, Gott erbarms, auch Handwerksleut, Taglöhner und Holzhauer ꝛc., wie wir denn täglich sehn und mit großem Schaden empfinden. So sie sollen den Taglohn thun, kommen sie Morgens wann die faulen Mägd die Kühe austreiben. Sobald der Siegrist oder Messner dann Vesper geläutet hat, bleibt ihr selten einer mehr an der Arbeit. Aber doch es ist gehür, bei und mit Sonnenschein zu und von Haus zu gehn, das sieht man wohl, sie behalten gesunde Münder; dann wer bei Nacht geht, dem bricht gewöhnlich der Mund aus. Oh wo sind jetzt unsere treuen Arbeiter und Diener? Wer sie hat der behalte sie, thu ihnen Zucht und Ehre, sie sind wohl werth" ꝛc.

Ferner wünscht Trübel: daß man die Mönche und Nonnen, die in den Klöstern bleiben wollen, darin lasse, aber daß man keine neuen mehr aufnehme; daß man die betrogenen, verborgenen, heimlichen Stricke, der Geistlichen „Luderschaften und Jahrmärkt," die sie Bruderschaften nennen; daß man desgleichen die „seelmärktbücher," die ihre Seelbücher genannt sind, und dergleichen geistliche Geldkrämereyen austilge. Jeder Fürst und jedes Land sowie jede Stadt soll ihre Pfründen selber verleihen, an fromme, gelehrte arme Priester, die sonst keine Pfründe haben. Denn es soll seyn Ein Ehemann, Ein Weib, Ein Pfaff, Ein Pfründ; sonst mag es mit Gott nit christlich noch recht seyn. — Gottes Barmherzigkeit und Verdienst soll man nicht um Geld feil geben; und dieß geschieht doch in der Beicht, so die „tollen Bauchväter" in der Confeß sagen: ich darf dich nicht absolviren du gebest denn Geld; gib her so viel Batzen, ich lies dir so viel Messen u. dergl. Alsdann ist Zeit den Narren zu beschwören und vor (zuvor) nit, als ob das Geld mehr vermöcht denn Gott selbst. Ach wir gemalten Christen! hütet euch fürbaß Alle. Wann sie gegen euch Geld an Gottes statt brauchen und melden wollen, lond (laßt) sie sitzen an Judas statt, fliehet weit von ihnen, suchet zu Christo, der wird euch thun und geben was ihr im Vertrauen glaubet. — Sie werden wohl euch sagen: laßt euch nicht verführen, glaubet an den alten Gott; als ob auch ein junger Gott wäre, und wir zwei Götter hätten, einen alten und einen jungen, das doch nit ist. Dann unser erst Gebot haltet inne, einen Gott und nit zwei noch mehr. Wenn die Widersacher nur auch wohl unterrichtet wären. Wir haben (als ich wohl acht) bei sechshundert Pfarrherrn und Leutpriester in unserm Bisthum. Oh, wollt Gott sie könnten Alle was noth wäre! Ja könntens hundert unter ihnen Allen, salva reverentia. Sie sind fast der größte Mangel unsers christlichen Wesens. Es sollte keiner Pfründen besitzen er wäre denn gut gelehrt und jeder nit mehr denn Eine. Hierin sollt ein jeder Bischof selbst mit hohem Fleiß persönlich visitiren und

examiniren in seinem Gebiet. Wo er dann Esel fände, dieselbigen zu den Mühlen schicken, Säcke tragen, darzu denen solchen besser wäre, denn Kirchen zu versehn."

Dem Eifer unsers Ritters schien indessen das Reformationswerk zu langsam zu gehen; er konnte es nicht fassen, daß wie jeglichem Fortschritt, so auch der an's Licht tretenden evangelischen Kirche sich Hindernisse entgegenstellten. Von dem im J. 1523 zu Nürnberg versammelten Reichstage sagt Trübel: „Nun was macht man uff dem Reichstag zu Nürnberg? Schlaft man? Will Niemand in diesen Winkel sehn? solch schädlich Stein aus den Füssen thun? Es ist in 22 Jahren nie kein Reichstag gewesen, ich hab meine Ohren mit begierischen Fröden uff diese Ding gespitzt zu hören, dieser nothdürftigen christlichen Hergotzsachen zu gedenken. Aber Gott erbarms, das Armbrost hat noch bisher leer ausgeschlagen. Seyet doch ermahnt um Gotts willen, Gott und sein Ehr zuvor bedenken, darnach lont (lasset) der Welt Sachen auch bedenken zu dem besten."

Ueber manche seiner adeligen Standesgenossen, welche zögerten sich der geistigen Bewegung anzuschließen, äussert sich Trübel also: „Was gedenken aber wir armen Landlaien, in schlechten Communen, kleinen Städtlen, Flecken und Dörfern, daß wir wider die Wahrheit so einfältiglich und doch frevelich streiten und streben, mehr eigenen Nutz und Sippschaft ansehn, dann Gott und sein christlich Ehr. Nun müßt der doch ein toller Lai seyn, der so gar nit spürt und merkt mit was großer Beschwerden und Unordnung die Welt unbillig beladen lange Zeit gewesen und noch ist, besunder durch den geistlosen Stand, den man dannocht geistlich genannt hat. Mich wundert, was, oder wohin wir gedenken in unsern kleinen Städtlin oder Kastellen, daß wir uns witziger, gelehrter oder wissenhaftiger dunken und verwähnen lassen zu seyn, dann andere so viel hochlöblicher Städt, Straßburg, Wittenberg, Nürnberg, Augsburg, Wurmbß, Zürich, Schlettstatt, Wyssenburg und andere dergleichen mehr, wohl und billig hochzupreisen und zu nennen. Meinet ihr aber nicht, man finde in ihren Städten, Rath und Gerichten, als hoch verständig Leut als bei euch? Ach wo gedenken ihr nur hin? Wohl ist zu achten, auch billig zu bedenken, was besunder in dem Fall wider Gott und christlich Ordnung und dem Evangelio nit gemäß wär, sie würdens auch nit bei ihnen dulden oder behausen lassen."

Von den Landleuten aus seinen Umgebungen legt Trübel endlich folgendes Zeugniß ab: „Mich verdrießt und bewundert sehr und hart, daß unser Bauerschaft und Landvolk, besunders hiebei in dieser Nachbarschaft, als gar geschickt und geführt seynd in allen weltlichen Dingen, wissen zu wählen was da stiebt und fliegt, auch gar uff ihren eigenen

Nutz zu ſuchen bericht; es ſey Hau, Strau, oder anders zu laden Käs, Flachs, Hanf, Aecken u. dergl. uff den pflanz und ſchain, uff den markt zu richten oder ſchicken und nit ohn Vortheil über den Weg zu gon. Und aber in ob und vielgemeldten chriſtlichen Dingen und evangeliſchen Sachen, ſeynd ſie ſo gar rauh, grob und unverſtändig, wie die fych (Viehe) und unvernünftigen Thier. Zu demſelbigen und allerſchädlichſten, wollen ſie ſich nie berichten oder weiſen laſſen; was man ſagt got inen zu einem ore yn und zun andern auß, als do man leer Strau dreſchet. Doch (Gott ſey Lob) es erzeigen ſich und laſſen ſich auch viel Verſtändiger ſehn und hören; der Herr Chriſtus Jeſus woll die übrigen auch erleuchten und uns Alle." —

„Darumb ſeyend gebetten und ermanet durch chriſtlicher brüderlicher Treu, und umb Gotts willen Alle ſampt und ſunder, Wer das Gottswort je nit verſton oder bei ihm dulden wöll, ſoll und wöll daſſelb auch nit durchächten. Dann warlich Gott laßt ihm nit den Kopf abbeiſſen. So (Je) mehr dann ihr Chriſtenblut darüber ſeygen und ſtymmlen, ſo es mehr wächſt, ausſchlägt und aufgaht. Was hat zabeln und bochen bisher geholfen? Der Will und Ordnung Gottes dringt doch für als je. Sprechet: Fiat voluntas tua."

Zum Schluſſe noch ermahnt Trübel den Rath der Stadt Straßburg, der das heiligſt Gotteswort angenommen habe, ſtandhaft und feſtzuhalten, Gott werde ihm Glück, Sieg und Frieden verleihen und nach dieſem zergänglichen das ewige Leben [12]).

Bis in das Jahr 1534 finden wir nun unſern Ritter weiter nicht erwähnt; aber aus dem Folgenden ſchließen wir, daß er fortwährend warmen Antheil an den religiöſen Bewegungen ſeiner Zeit nahm. Damals waren in Straßburg und auch anderwärts Vieler Gemüther in großer Gährung. Verſchiedene abweichende Lehrmeinungen, deren Anhänger gewöhnlich mit dem Namen Wiedertäufer bezeichnet werden, hatten ſich unter dem Volk verbreitet und gewannen Viele durch den Reiz der Neuheit, durch den Schein einer tiefern Auffaſſung der chriſtlichen Wahrheit und durch ein der Verkehrtheit des menſchlichen Herzens ſchmeichelndes Hinwegſetzen über bisher heilig gehaltene Gebräuche. Landflüchtige Handwerker durchzogen die Städte am Rhein und in Schwaben, als Apoſtel

---

[12]) Eine folgende, im Jahr 1525 bei Anlaß des Bauernkriegs verfaßte Schrift Drübels hat Ref. nicht zu Geſichte bekommen. Sie hat den Titel: Ein chriſtlich bryederlich, treuwlich warnung vor auffrur und troſtlich beſtendig bey dem Evangelio zu beharren, an ein gemein layſchaft ſampt und ſunder. Durch Eckhart zum Drübell dat. Hündeßheym am Palmtag 1525. Da gloriam Deo. Respice finem. 1 Bogen 4. Vgl. Strobel, Beiträge II. 1. p. 66; und Panzer, Annalen der ält. deutſchen Litteratur. II. p. 376.

der neuen Lehre, die auch diejenigen Theile der christlichen Glaubenslehre umbilden wollte, welche die Reformatoren unangetastet gelassen hatten. Sie läugneten die Gottheit des Sohnes, verwarfen die Kindertaufe und behaupteten die Seligkeit aller Christenmenschen u. s. w. Die letztere Behauptung, welche schon von Joh. Denk war aufgestellt worden, wiederholte der berüchtigte Kürschner Melchior Hofmann aus Hall in Schwaben; er unterstützte sie mit biblischen Beweisen, die nur für Geister seiner Art Kraft haben konnten, und in einer höchst derben beleidigenden Sprache. Hauptinhalt einer seiner Schriften [13]) ist, zu zeigen: „daß nit ein eynige creathur verworffen noch ausgeschlossen seyn soll, der nit das ewig evangelion sollt zugesagt und verkündt werden." Daselbst heißt es in der Vorrede: „Dieweil ich nun mit offentlicher erffahrenheit deglich merk, seh und erken, das gar kein vermanen, schreiben, leeren, süsses noch saures an dem Luterischen und Zwinglischen hauffen helffen will oder geholffen hat, sunder in solchem fall nur noch erst vil thiranischer, muthwilicher, halßstaricher und herter geworden seindt, das sie auch ganzs ernstlich vermeinen, irer lugenhafftigen leer und sathanischer ketzerischer Zeucknüß mit nichten abzustan, sunder mit thiranischer gewalt ein solchen sauerdeig menschlichs drecks und gestancks zu erhalten, derhalben ist mein muth auß gottes gnaden gar fleißig gericht und gesinnet, in eynem solchen grad dem Luterischen und Zwinglischen hauffen All iren ketzerischen irrtom ganzs gründlich in alle weg aufzudecken" u. s. w. — In dieser rohen Sprache drückte sich Hofmann auch in den Versammlungen aus, die er zu Straßburg mit seinen Parteigängern hielt; er eiferte gegen die Prediger, die er „Teufelsdiener" nannte, und gegen den alten und neuen Papst (so hieß er nämlich Luthern), vornehmlich deshalb weil sie die Kindertaufe beibehalten hatten und nicht in seine apokalyptischen Träumereien eingehn wollten; Hofmann verkündigte überdies das nahe Ende der Welt, und wie Rom das geistige Babel gewesen, so würde Straßburg das himmlische Jerusalem werden, so freilich wie es einige Monate später Münster ward und mit Greuel und Entsetzen endete.

Neben Hofmanns Schwärmerei verbreitete sich um dieselbe Zeit eine andre von der durch die Reformatoren angenommenen Kirchenlehre abweichende Ansicht. Die antitrinitarischen Meinungen Denks und

---

[13]) Das freudenriche zeuknüs vom worren friderichen ewigen evangelion Apoc. 14, welchs da ist ein krafft gottes etc. 1532. o. O. 4. 7 Blätter. Diese Schrift ist nicht angegeben in Krohns Melchior Hofmann; Leipzig 1758. Auf dem Titel des vorliegenden Exemplars steht, wahrscheinlich von Butzers Hand geschrieben: durch Melchior Hofmann Sinodo überantwort. Diese Synode wurde zu Straßburg im Juni 1533 gehalten. S. Röhrich Gesch. der Ref. im Elsaß II. p. 90 ff.

Hetzers hatten sich, jedoch mehr unter den Gebildetern als unter dem Volke, Eingang verschafft; selbst einige der Prediger waren denselben nicht abgeneigt. Servets berühmtes Buch ward im Elsaß zu Hagenau gedruckt. Eine dritte Partei endlich, welche den Libertinern in Genf zu vergleichen ist, verlangte absolute Cultfreiheit, wollte nichts von Kirchenobern und Kirchenordnung wissen, und verwarf jede Einmischung der weltlichen Behörde in die Angelegenheiten der Kirche; sie verlangte: „daß man die Geister frei lasse und nicht verachte, was Gott durch sie offenbare"; einige Prediger hingen ihr eine Zeit lang an[14]).

Mit den Schwärmereien Hofmanns konnte Eckards gesunder besonnener Sinn sich nicht befreunden. Dagegen blieb er den antitrinitarischen Ansichten nicht fremd. Er spricht sich darüber vielmehr gleich zu Anfang einer im Jahr 1534 erschienenen Schrift[15]) also aus:

„Von dem eynigen Gott.

Pfaff Münch und ganz welt sag mir an
Will jeden darumb betten han
Wellicher sollichs kann und weyßt
Ob Gott Vater, Sun und heyliger Geyst
Auch fleisch und blut, brodt und wein
Das alles kan ein Gott sein.

In aller heyligen Geschrifft haben wir nur von einem eynigen Gott Zeugnüß, welcher on anfang und end, sonder aller angefängten anfang, mittel und ende ist. Dann er ein eyniger Gott in ym selbs alleyn ist und vermittelt sich durch das wort so von im außgat, allen vernünfftigen creaturen, durch sich selbs, welche natur oder creatur aber ward je so hoch erschaffen, die sich kan oder mag in ir selb mit Gott vergleichen oder vermengen. Gott ist eynig, und allem das ist, wie es genant mag werden, zu hoch. — Was ferner aber von Gott zu bezeugen ist, findt

---

[14]) Siehe das Nähere hierüber in Röhrich's Geschichte der Reformation in Straßburg. II. S. 80 ff.

[15]) Da gloriam Deo. | Von dem eynigen Gott. | Von dem Sun Gottes. | Von Freudenreichem trost aller Christlichen Ritter und Marterer. | Zu Sterke der guten Gewissen. | Von freudigkeit des waren Glaubens. | Prob und Versuchung des Glaubens und der Liebe. | Wohin man sich in nöten keren und worauff man sich eynig verlasszen solle. | Wie alt der frum und büssende mensch sein soll. | Von denen so Luterisch und Evangelisch genannt sein wöllen. | Von gottsäligem wandel und leben. | Von den Fürsteern des wort Gottes. | Von den Wiederteuffern. | Von Faulheyt und Müssiggang. | Beschluß. | Alleyn Gott zu Eeren. Durch mich Eckharten zum Drübel von Hyndeßheym Straßburger gebiet außgangen selbs beschryben und inn den truck verfertigt Anno MDXXXIIII den 29sten Tag des Augustmonats. (Dies ist der ganze Titel) 17 Blätter 4. Am Schlusse steht abermals: Alleyn Gott zu Eeren, dann das Trübel'sche Wappen.

man Grund göttlicher Geschrifft inn meiner Practick[16]) inn dem vier und dreyssigsten Jar außgangen überflüssig."

In Christo erkennt Eckart „den Sohn Gottes, den Erzhirten, Fürsprecher und Eckstein, ein eynig Thür und Eingang zu Gott, vom Vater geliebt, bey und in dem Vater von Ewigkeit, von dem heiligen Geist zum Herzogen und Künig des heiligen Volkes gesalbet; die eynig Himmelsleiter durch welche wir, alle so zu Gott begehren und von Gott berufen sind, allein auffsteigen und kommen zu seinem Vater und zu unserm Vater, zu seinem Gott und zu unserm Gott."

In dem Verfolge obiger Schrift erhebt sich der beredte Verfasser gegen die „blutgierigen Tyrannen, die das Blut der heiligen Ritter Gottes unverschamlichen und unschuldiglich ußschütten." Der Tod dieser Zeugen Gottes ist kein Tod, sondern erst das recht, friedlich, sicher, ewig, unverwelklich Leben, das sie durch Gott in Christo Jesu empfangen. Zwar dem Aeussern nach zu urtheilen scheine es, als ob Gott der lebendigen Heiligen nicht so viel achte, als der todten; denn in ihrem Leben läßt er die Allerbesten und Liebsten, seine getreusten Diener, mit Schwachheit, Armuth, Krankheit, Elend und aller Bekümmerung umgehen und gekreuzigt werden, kämpfen und streiten, als ob Gott solches nicht sehe noch sich ihrer annehme. Sobald sie aber durch Gottes Beruf und verordnet Kreuz von dieser argen sündhaften Welt zu Gottes Reich gezogen und abgefertigt, getödtet, verbrannt, verfaulet, im Wasser ertränkt, zu Gestank und Mist worden sind, den Leuten aus den Augen gekommen und ihrer gar vergessen worden und die Tyrannen jubeln: Hey, wir haben die Gotteslästerer, die Aufrührischen, die lutherschen Ketzer umbracht, und ihres solchen Glaubens ist gar vergessen, sie sind von der Erde ausgetilget! u. s. w. —: Dann erst unversehens kommt Gott der Herr mit seinem Gericht und Gerechtigkeit über die Tyrannen, nimmt sich der Seinen im grimmen Zorn und ausgereckter Straf erst recht an, spricht wie dort zu Caïn, wo hast du deinen gerechten Bruder Abel hingethan? Da wird sich dann mancher entschuldigen: Was weiß ich? Bin ich sein Hüter? Mein Herr hat mir so geboten, ich habs müssen thun. Aber solch falsche Ausred und weltliche Listigkeit wird nicht helfen vor dem, der alle Ding weiß und alle Herzen erkundet; sondern Gott antwortet: Du Mörder, das unschuldig Blut des frommen Abel schreiet stark und ist aufgestiegen von der Erden vor mein Angesicht in den Himmel! Wo nun Gott das Gewissen des Menschen so erschrecklich anredet, wo bleiben dann wir mit unserer freveln Blutschuld, wo wollen wir aus und uns hin verbergen? oder auf welches Fürsten Ge-

[16]) Diese Schrift Trübels ist dem Ref. nicht bekannt geworden.

walt und gnädige Gericht uns verlaſſen, ſo der grimmige Gotteszorn vom Himmel wie das wallende Meer und der Sturmwind anbricht, ſeine Heiligen zu rächen und das Blut der Unſchuldigen von unſern Händen zu fordern erſcheint? Allda zabelt das ſchuldig Gewiſſen, hebt an die Forcht, verſchwindt die betrüglich Zuverſicht, da rufen und ſchreyen wir, aber on hoffnung und troſt. — Darum alle Oberkeit und wer ſich des Gewalts berühmet, ſey fürſichtig und von mir Armen getreulich verwarnet. Respice finem, bedenke ein Jeder das unerträglich und erſchrecklich Ende, allda ein jeglicher vor Chriſti Richterſtuhl des Guten und Böſen Rechenſchaft geben wird. Darum werde die Obrigkeit Gottes Dienerin genannt, damit ſie die Tugend und ehrliches Leben, ja heilige Männer pflanze, ſchütze, beſchirme und unterhalte. Groß iſt ihr Lohn, wenn ſie treulich dienet; aber alle göttlichen und menſchlichen Rechte der Heiden und der Chriſten verbieten hart, Jemanden um ſeines Glaubens willen, er ſeye Jud, Türk, Heid oder Chriſt, zu tödten. Je mehr einer „durch ein gut Gewiſſen ſeines Glaubens" ſich zu Gott genähert, je mehr Mitleiden ſoll er für die Unvollkommenen tragen.

„Es ſoll ihm Niemand kein Gewiſſen machen laſſen, auſſerhalb Gottes Wort. Die Obrigkeit hat auch nit Macht Zwang auf die Gewiſſen zu legen; darum welcher ein gut Gewiſſen durch Gottes Wort hat, der laſſ' ihm das mit menſchlicher Vernunft und gut Dünken nit brechen, ſondern verharre im Weg Gottes ſteif, unanſtößig. Keiner iſt für dich geboren, Keiner glaubt noch ſtirbt für dich. Haſt du von Gott ein Gab empfangen, die laß dir Satan nit aus dem Herzen reiſſen. Ob aber das Kreuz ſich dargegen ſchicket, nimm es weils ein Gab Gottes iſt, die er nur den Seinen zueignet, mit herzlichen Freuden an, dann beſſer und leichter iſts mit gutem Gewiſſen im Gefängniß und an einem dürren Aſt hangen, dann in Künig Salomos höchſter Herrlichkeit mit zweifelhaftem unruhigem Gewiſſen leben. Chriſtus iſt nit kommen, den Seinen Fried und leibliche Ruh, ſondern das Schwerdt und Kreuz aufzulegen. Wie Chriſtus iſt eingegangen zur Herrlichkeit ſeines Vaters durch das Blut, alſo auch wir, ſo wir mit Chriſto gleicherbig ſeines Reichs ſeyn wollen, müſſen zu Rittern in dieſem Kampf geſchlagen werden. Darum habt Mannsherzen! Viel beſſer iſt uns daß wir in der Menſchen Händ fallen mit gutem Gewiſſen, dann von Gott abfallen. Der Menſchen Händ machens kurz, aber Gott gibt ein Ewigs Ueberweltlichs; denn welcher geſtorben und erledigt iſt, der iſt von den Sünden gerechtfertigt und erledigt."

Führen ſolche und viele ähnliche Stellen nicht auf die Richtplätze hin, wo die evangeliſchen Märtyrer ihren Glauben bekannten? Zeigen ſie nicht den Geiſt des Glaubens und der Demuth, der von jeher die

Märtyrer geziert hat? Es stehet hier der Glaube, der stärker ist als der Tod. Eckard hätte den Todesmuth gehabt, auf den Scheiterhaufen zu steigen.

Ueber die damaligen Parteien in der evangelischen Christenheit spricht sich Eckard folgendermaßen aus: „Es sind jetzt mancherlei Rotten und Secten, und eine jede hat eine sonderliche Grundfeste und äusserlich Bundzeichen darauf sie sich lehnen. Die Täufer das materlich Wasser; die Zwinglischen das Brod im Nachtmal, ohn den wahrhaftigen, wesentlichen Leib Christi; der Luther das Brod des Herrn, welches der wahrhaftige Leib Christi seyn soll. Durch diese drei Meinungen und Spaltungen sind auch drey neidige Secten worden. Ich lasse beide Theil jeden seines Sinnes und Achtens bleiben. Bekenn aber für mich, und glaub es kräftig, daß ich durch meinen Glauben in das wahre Wort unsers Herrn Jesu Christi gesetzt, wahrhaftig empfahe den Leib und das Blut Christi in des Herrn Nachtmal, zu einer wahren Speis meiner Seelen, aber im Geist, wie alle christliche Werk in und mit Christo sollen und müssen gehandelt werden, geistlich. Und laß hie sie alle zanken und die Wörter strecken und biegen eines Jeden Gefallens, ob er localiter oder circumscriptive im Brod, oder das Brod in dem Leib Christi, oder Christi Leib in das Brod verwandelt werde; ob ich gleich nicht Leibliches seh, schmeck und empfind, so ist doch die gläubige Seel in meinem Herzen vergewisset, so ich durch den Glauben meines Herzens in sein heilig Wort gesetzet, jetzt den Herrn Christum wahrhaft und lebendig in mir, durch Trost, Stärke und Hoffnung der Gnaden Gottes empfinde, so seh und empfinde ich ihn jetzt durch die Augen meinen Herzens, als leiblich, wesentlich im Geist zugegen, und bin gänzlich genugsam vereinigt und vergewisset. So ist der Glaub des ganzen Christenthums nicht anders, dann ein Handlung der unbegreiflichen, unsichtbaren Dinge. Darum bleib ich einfaltig bei dem Wort: Laßt Gott den Preis!"

„Aber der Wiedertäufer Bundzeichen, als ob dasselb nothwendig sey mir der ich zuvor in meiner Kindheit getaufet bin, mag seyn in Unverstand, acht ich ganz unnöthig. Ob ich gleichwohl, wie sie sagen, in einem verzauberten Wasser getaufet worden, so mich Gott aber jetzt zu Verstand seines heiligen Worts hat kommen lassen, so nehm ich aber jetzt denselbigen Tauf der Kindheit als verständig an, bekenne solchen mit Herzen und Mund, und habe jetzt durch den Glauben in Jesum Christum Verzeihung meiner Sünden erlangt, und laß mein Lieb, so viel mir Gott verleiht, gegen Freund und Feind thätig seyn."

Bemerkenswerth aber sind insbesondere Eckards Urtheile und Nachweisungen über die Wiedertäufer, welche damals, auch im Elsaß,

unter dem Volke nicht unwichtige Bewegungen veranlaßten. Eckard lebte in ihrer Nähe, da sie nicht blos in Straßburg durch Melchior Hofmann und Leonhard Jost eine bedeutende Zahl von Anhängern gewannen, sondern auch in den Landgemeinden des Elsasses vielfache Verzweigungen hatten. Er äußert sich folgendermaßen über dieselben: „Die Täufer vermeinen ihr Heiligkeit in dem vor der Welt zu beweisen, wenn sie Niemand grüßen, danken, und wie stettige, unvernünftige Ochsen in aller Unfreundlichkeit gegen andre menschliche Creaturen Gottes leben. So jedoch solches gar gegen die brüderliche Liebe und nichts denn ein aufgeblasene Hoffarth ist. Dann so viel einer Gnad von Gott empfangen, bei ihm selbst gelassen und fromm worden ist, so viel soll er auch in aller Nichtigkeit und Gelassenheit, aller menschlichen Creatur, und ob es lauter Heiden, Türken und Mameluken wären, in aller Freundlichkeit und Sanftmüthigkeit herzulocken und wie Christus, auch Paulus sagt, sie gewinnen womit er immer kann. Das wäre das wahr und recht christlich Bundzeichen, dem Nächsten, auch allen Menschen, so Jesum bekennen, gern zu dienen, lieben, unterbauen, Mitleiden mit ihnen tragen; so sind sie (die Wiedertäufer) dagegen ein so gar übermüthig und störrig Volk. Sie fliehen die Arbeit; als ob Arbeiten ein Ketzerey, Aberglaub, Verunreinigung ihres Glaubens sey; sie kommen in Nöthen weder Vieh noch Menschen zu Hilf und ob Nachtheil oder Schaden daraus erfolg, sagen sie: Der Herr wolls also haben! — so es ihrer Faulheit und viehischen Lebens Schuld ist. — In den Winkeln am Warmen, über den armen Brüdern, so noch etwas Nahrung haben, zu sitzen, und so derselbig erarmet, von einer Gemein zu der andern umziehen, wie die Zigeuner, und mit leerem Geschrey großer Gottseligkeit andern Leuten den Seckel zum Geld, ja Schweiß und Blut abessen und trinken, das wäre ein rechter Bruder, weil er dartrüge und darzu immer Amen saget." — „In Summa wo die weltlich Obrigkeiten bei ihnen nicht ein ernstlichs Einsehn haben, werden ihre neidige, verführische Herzen dermassen ausbrechen, als bei keinem Volk auf Erden je worden ist. Die Faulheit und Betrug gedichter Geistlichkeit der Mönch, Nonnen und Pfaffen, das doch ein faul, toll, voll und frässig Volk gewesen, ist gegen ihnen nichts zu achten. Ich Eckart zum Drübel habe es erfahren und selber probiret."

Am Schlusse obiger Schrift sagt der ritterliche Verfasser, er habe sie geschrieben, „dem einigen Gott zu Ehren, dem Teufel, aller Sünd und Bosheit zur Verletzung und Widerstand, auch zu Fürderniß, Aufbauung und Behelf der ewigen Wahrheit und Gerechtigkeit." Er bittet um Verzeihung, wenn er Jemanden darin beleidigt habe, wenn er „in Schreiben zu viel oder zu wenig gethan", und sagt zum Schlusse: „Hiemit nehme ich von der Welt Urlaub, wills Gott soll dies auch mein letzter

Druck und Schreiben seyn; ich vermag Altershalben nicht mehr; sind aber Jüngere „vermüglicher, auch weißer, verständiger und von Gott mehr begnadete, deren Gott Lob viel seynd, dieselbigen seyen ermahnet und thuen auch das Best um Gotts Ehren willen."

So stark sich übrigens Eckard auch hier gegen die Heuchler und Müßiggänger unter den Wiedertäufern, gegen ihr heimliches unruhiges Treiben und ihre Störrigkeit ausspricht, die ja eben damals in der theokratischen Pöbelherrschaft des zu Münster errichteten Reiches unter Bockold von Leyden zum wilden Ausbruch gekommen: so stimmten doch seine Ansichten mit den Lehrsätzen Jener in mehrern Beziehungen überein, obgleich er nie für einen Wiedertäufer wollte gehalten werden. Ueber die Kindertaufe spricht er sich in der genannten Schrift[17]) also aus: „In göttlicher Geschrift wird klärlich ausgetruckt, daß alle Menschen sammtlich, ohn allein Christus, in Sünden empfangen und geboren, den Fluch Adä und Evä mit uns, von Ausgang der Mutter Leib, in diese Welt ererbt mitbringen, und nach gemeinem, jedoch nit nach christlichem Gebrauch, gleich in unser Kindheit zu Gliedern der wahren Gemein Gottes durch den Tauf des materlichen Wassers angenommen werden. So ich aber in meiner Kindheit nit getauft wäre, und erst in diesen meinen alten Tagen getauft sollt werden, wäre ich es aber (auch) zufrieden. Die Taufe Christi ist ja allein zur Wiedergeburt und Buße eingesetzt, auf daß wir bei uns selbst absterben und die Welt mit ihren Gelüsten verleugnen und einen neuen Menschen, der nach Gott geschaffen ist, anziehen. Daher denn der büßend Gottselige nicht an einem bestimmten Tag noch Zeit, sondern von Mutterleib an, sobald der Verstand des Guten und Bösen anfahet, dem Joch Christi sich unterlegen soll. Darum ermahn ich getreuer Eckard und warn Jung und Alt, die Stund, so Gott allein weiß, zu beherzigen und sich und die Kleinen sorgfältig zu Tugenden, Freundlichkeit, Wahrheit und Liebe zu halten" u. s. w.

Wie die Wiedertäufer, die innerliche Berufung durch Eingebung anerkennend, die äusserlichen Kirchenanstalten und insbesondere das christliche Lehramt verachteten: so neigte sich dahin auch Eckard in seiner sinnig gemüthlichen Anschauungsweise, in Beziehung auf das äussere Kirchenwesen und auf das Benehmen der Prediger. Diese scheinen ihm nämlich in Bestrafung der öffentlichen Laster zu saumselig, unter sich selber uneins, irdischem Sinn fröhnend; ja er findet selbst ihr häusliches Leben und ihre ehelichen Verhältnisse anstößig und gibt ihnen

[17]) In dem Abschnitt: „Wie alt der frumm und büssend Mensch seyn soll", l. c.

die Schuld, daß die evangelische Predigt unter dem Volke nicht so wirksam sei, als sie es sollte. „Ein unsträflicher Wandel und ein gut Gezeugniß der Prädicanten Leben, daß sie nit all in Geilheiten, Kammern ihrer Weiber, nit in Versehung köstlicher und reichlicher Pfründen, nit in Hoffart, Aufgeblasenheit, nit in Neid und Zank vor der Herd Christi und Gemeine Gottes ersehen werden", dies würde mehr als neue Zwangmittel und Gesetze dazu helfen, die Gemeinde einig zu machen und herbeizubringen. Wie Paulus sagt: „Wir habens wohl Alles Macht, aber wir unterlassens, stellen uns selbst zum Fürbild unserer Lehr, der Keuschheit, der Gelassenheit und Freundlichkeit." — Aehnliches klagt Eckard in der oben erwähnten Schrift unter dem Abschnitt: „Von den Fürstehern des Worts Gottes." Er sagt da unter andern: „Jetzt bei unsern Zeiten hat Gott sein heilig Wort allen Menschen in der Christenheit, bevorab teutscher Nation, wiederum frei aus lautern Gnaden eröffnen lassen. Wie aber dasselbig so ungleich gelehrt, gehört und darnach auch bei den Fürstehern gelebt wird, ist mehr zu beweinen denn zu lachen. Ihr Prädicanten, nit laßt euch Herr oder Rabbi heißen; Christus hats euch verboten klar und hart; dann wo Herr, da kein Apostel; wo Apostel, da kein Herr. Habt der Apostel Leben zu einem Spiegel, so befindet ihr, wie nah oder weit ihr von euerm Amte seyd. — Sie lehren immer und sie selbst kommen zur rechten Vollkommenheit nimmer. Ohn daß sie vergessen und in Luft achten den Spruch Pauli 1 Cor. 7, 32. 33. da er sagt: „Wer ohn Ehe ist, der sorget was dem Herrn angehöret, wie er dem Herrn gefalle. Wer aber freiet, der sorget was der Welt angehöret, wie er dem Weibe gefalle und ist zertheilet." Woraus klärlich zu urtheilen ist, daß sie für mehr achten, Christo in ehelicher Unkeuschheit, dann in Heiligkeit und Reinigkeit ihres Leibs und Fleisches Christo zu dienen und gefallen. Gott der Herr sagt, ihr sollt heilig seyn, wie auch ich bin; und Petrus sagt, wir haben Alles verlassen und dir nachgefolget. — Unsere Schriftgelehrten trachten in zeitlicher Pracht, Ehren, hochgeacht und Rabbi geheißen Werden, mit Leibes Lust, Essen, Trinken, mancherlei Art von Geilheiten ohnabbrüchig zu seyn, es sey fern von ihnen sich selbst verläugnen, und in einem schaulichen Leben erfunden werden."

In solchen und ähnlichen Aeusserungen hat unsern Eckard offenbar eine trübe Stimmung beschlichen, von der wir nicht wissen, ob sie bei ihm herrschend geworden. In seiner leicht erregten Einbildungskraft erwartete er eine Vollkommenheit, die sich nicht auf Erden findet; und in seinem Eifer für das Christenthum vergaß er, daß dasselbe ja hienieden nur durch schwache Menschen fortgebaut werden solle. Wir läugnen keineswegs, daß die Reformatoren, die damaligen „Fürsteher des Worts Gottes", ihre menschlichen Schwächen gehabt; aber daß Festigkeit gegen

die damals allenthalben gefährlich sich regenden Schwärmer nothwendig war, daß die Besoldungen der straßburger Reformatoren mitunter gar kärglich zugemessen waren, wie die spärliche Hinterlassenschaft ausweist und die reichlich geübte Gastfreundschaft erklärt; daß dieselben in ihrem häuslichen Leben unbescholten waren, das erweist die Geschichte.

Uebrigens suchte Eckard keine Proselyten ausserhalb seiner Familie zu machen; blos durch den Druck machte er je zuweilen dem innern Drange Luft. Er war einer jener stillen Menschen, die das warme Gefühl für das Heilige in sich tragen und in diesem Gefühl ihr Lebensglück finden. In der Zurückgezogenheit seines Landaufenthalts, blos seiner Familie angehörend, brachte er die schon früher ausgesprochenen Gedanken über die Nutzlosigkeit der Kindertaufe in Anwendung. Auf seinem Landsitze zu Hindesheim hatte nämlich seine Ehefrau ihm drei Söhne geboren; diese taufte er im Jahr 1538 mit einander, da der älteste, Eckard, sieben Jahre, der andere, Noah, fünf Jahre, der dritte, Gabriel, ein halb Jahr alt war. Hiemit verstieß er höchlich gegen die auch im Elsaß erlassenen Gesetze [18]), wodurch eine bald nach der Geburt zu verlangende und zu ertheilende Taufe befohlen war. Eckard mußte sich rechtfertigen in einem blos in Abschrift uns aufbewahrten Aufsatz [19]). Er sagt hierin, daß er diese Sammeltaufe seiner Kinder keineswegs aus Trotz, Verachtung oder Ungehorsam vorgenommen, oder auch als ob er für einen Wiedertäufer geachtet oder geargwohnt werden möchte; „Nein, nein, nein, gar nit also. Ich habe einen Tauf in meiner Kindheit empfangen, damit bin ich vergnügt, will und begehr keines andern mehr. Zum Andern bring ich meine Kinder selb zu Tauf, unerfordert, ohne Zwang, Gebot, Straf, sondern aus freiem, gutem, selbeigenem Willen. Ich hab auch mit Fleiß gewollt und begehrt das Jüngst mit dem Aeltesten zu bezeichnen, zu einer Anzeig, daß bei mir des Jüngsten Aeltesten Taufe

---

[18]) In der 1534 durch den Magistrat von Straßburg erlassenen Kirchenordnung wird befohlen: „daß kein Burger oder Hindersaß seine Kind, nach Ausgang der sechs Wochen der Kindbett, mehr ungetauft laß .... bei Strafe daß er seins Burgerrechten verwiesen." Blatt 7.

[19]) Anzeige, Bericht und Antwort auff dissen Inhalt gegen aller menniglich da es Not und erfordert. Durch mich Eckardt zum Drübel ußgangen, mir und allen zu gut und vonnöthen beschehen. Da gloriam Deo. — dat. Hindesheim uff den ersten Tag Maji Anno 1538. Diese Schrift ist nicht gedruckt. Sie findet sich in Abschrift in der von Oseas Schadäus veranstalteten, handschriftlichen Sammlung von Urkunden die Sacramentstreitigkeiten betreffend. Diese Sammlung führt den Titel: Epistolarum theologicarum in causa maxime sacramentaria Tomi II. und befindet sich auf der straßburgischen Stadtbibliothek. Diese Documente sind chronologisch geordnet; sie enthalten viel Ungedrucktes, und umfassen die Jahre 1524 bis 1564.

gleich und eins seyen, mir eins wie das andre gelte; als es auch ist und seyn soll. Uns ist befohlen zu taufen; Einmal ist genug. Er, der Tauf ist aber an kein Alter, Jugend, Zeit oder Statt gebunden und bestimmt. Wan hat Christus je gestraft der Zeit und Statt halben, Jugend oder Alter? Ach nein, sie sind ihm Alle gerecht, hat sie Alle angenommen, Keinen verworfen und ausgeschlagen, weder Kleinen noch Großen, Er oder alle seine Apostel; wie unsre Schriftbieger, Buchstaben Geübte Schulzänker thun. Leider es soll gar nit also zugon, die Seligkeit also in äusserlichen Dingen des Christenthum zu suchen." — „Es haben auch etliche Prediger hie und noch zugegen, selber vor Nichtiges und von unnöthen gelehrt, Kinder so illend (eilend) von Mutterleib zum Tauf zu bringen, zu einer Anzeige ihres Unglaubens und Mistrauens gegen Gott, als ob Gott ein Tyrann sey, der die ohne Taufe verschiedenen Kindlein verdamme." Dagegen habe jener Prediger für gut gepriesen die Eltern welche ihre Kinder, sechs oder sieben Jahre alt, daher führen und bringen zum Tauf. „Diese Predigt han ich selbs gehört und geglaubt als auch wahr und recht. Ihm ist auch also und kein heilige Schrift darwider. Kind sind Kind, sie seyen jährig oder zehnjährig. Christus hat sie nirgends unterschieden. So ich gewiß wär zukünftig noch dreier Kinder, wollt ich mit guter Conscienz mit diesen dreien Kindern auch noch verhalten und hätte Lust, Freude und Begier sie sammthaft mit einander zu taufen lassen, wie mit diesen Dreien auch beschehen. Freue mich hiemit dieses recht gethanen christlichen Werks gegen Gott und der Welt, ohn alle Scheu, als gar gut und recht, habe sein auch Macht ich und andre gut Glaubige. Wer mich mit der Wahrheit Besseres unterweisen kann, „von dem will ich mich mit aller Danksagung berichten lassen"."

„Um aber übeln Nachreden und Wortsünden zuvorzukommen, bin ich, setzt Eckard hinzu, meinen Widersachern entgegengeloffen mit dieser meiner eigenen Geschrift, Aergerniß zu vermeiden, uff daß mir nit beschehe wie hievor in der bäurischen Aufruhr, da mir etliche unfreundliche Menschen mit heller Unwahrheit zu Ruck nachredeten. Einer sagt, ich wär der Bauern Hauptmann; der Andre, ich hätt zu ihnen geschworen, das alles nie gedacht noch beschehen, auch nie in mein Sinn, Willen oder Herz kommen. Sie haben auch nit an mich gesuchet weder gütlich noch gewaltiglich." — Schließlich bittet Eckard, „ihm diese Schrift oder Sermon nit zu verargen, noch in Ungutem aufzunehmen, als ichs wahrlich gut und recht gemeint, Niemanden zu Trutz, Nachtheil oder Leiden, und in aller Gehorsam Gotte und der Obrigkeit zu willfahren und gefallen. Ich bin ein Laye, schreibe auch gut layisch, auch grob gut teutsch und soll also seyn in Gottes Sachen und christlichen Dingen; Ja, ja,

Nein, nein. Ach, Gott erbarms, daß wir sonst schon in allen Sachen so geblümte, gefärbte Zierden und Geschriften brauchen, Gott bessers! lenke und füge es Alles zum Besten, zu seinem Willen, Lob und Ehren! Amen" [20]).

Es bleibt uns nun noch Eine Schrift Eckards zu erwähnen übrig, die seine letzte gewesen zu seyn scheint, die mit ihrem ascetischen Inhalte am treffendsten seine fromme Gemüthlichkeit und sein rednerisches Talent kundgibt. Sie enthält eine, mit viel Schwung und Zartheit abgefaßte, Aufforderung zum Lobe Gottes [21]). Des Lobes Gottes ist ihm zu wenig allenthalben unter der durch das Evangelium wiedergebornen Christenheit; er will an seinem Theil dazu mithelfen, daß es gemehrt werde. Vieles in den Sitten des Volks sey zu verbessern übrig. Wenn die Menschen das Lob Gottes nicht vergäßen, so würde insbesondere auch eine bessere Tischzucht herrschen. „Wir schwören ehe hundert Gotts Leiden und Marter als daß wir Gott loben und haben drei Dankſagungen damit wir besonders zu Tisch Gott dienen, nämlich die erst: Gott lästern und schwören; die ander: Zu und Vollsaufen; die dritt, schandlich Reden und Kleidung. Oh fromme Obrigkeit, wo du bist, laß dich hören, sehn und spüren, brauch dein Amt, laß dir diesen Jammer zu Herzen gehn!" — „In summa, wir sollten, als schuldig und billig, Gott unsern gobreichen Vatter loben, danken und ehren, so lästern wir Gott umb und in seinen Goben. Deshalb sich Niemand verwundern soll der Plagen und Strafen Gottes. Aber viel mehr zu verwundern ist, daß uns Gott so gnädig, daß noch Laub noch Gras wächst, ich geschweig Frucht und Anderes. Gott woll es bei uns Allen bessern! Amen."

„Habet acht, daß Gott erbarm, die unvernünftigen Thier und Creaturen schänden uns vernünftige Creaturen und Menschen. Wir haben uns auch billig gegen ihnen zu schämen. Vorab gegen Gott. Siehe, alle Element und Geschöpf im Wasser, Luft und Erden, loben, ehren, preisen und dienen ihren Schöpfer, fürchten und erkennen ihn auch; Gott hat Lob, sie vollbringen auch all ihr Amt. Das Firmament

---

[20]) Diese Schrift Drübels faßt drei Seiten in Folio in der Handschrift des Oseas Schadäus.

[21]) Titel: Bericht und anzeyge, zu lob und eeren und preiß Gottes, aller menschen und Creaturen durch mich Eckhart zum Drübell, Ewer armer Diener

Hab Gott lieb vor allen Dingen,
So mag und wirt dir nit mislingen.

Gedruckt zu Straßburg, bey Jacob Frölich im Jar MDXXXIX. 4. 6 Blätter ohne Seitenzahl. Auch diese Schrift trägt das Drübel'sche Wappen auf dem Titel und beginnt und schließt mit dem Motto: Da gloriam Deo.

gibt gute Frucht, Wachsung der Erden, Regen und Thau. Die Sonn bescheint das Erdreich und gibt allen Dingen Kraft und Freud. Der Mond ist ein Licht Gottes, zündet die Nacht in der Finsterniß allen Menschen und Creaturen, zeiget den Weg zu wandeln. Die Sterne machen alle Ding fruchtbar[22]). Der Luft und Wind schallt aus dem Gewalt Gottes, gibt sein Brausen, Sausen und Stimm. Das Wasser mit seinem Lauf gibt sein Rauschen und Schreien zu Gott. Die Erd und Erdreich gebiert und ernähret alle Ding. Sehen zu wie die schönen, wohlriechenden Rosen und Blumen so mannichfalt daher knöpfen, das Feld, Heyd und Anger so schön geschwängert, vielfältig ersproßt, mancher Art und Farbe vermischet und flossiret; die schönen klaren springenden Quellbrunnen steigen auf gegen ihren Meister und Schöpfer, zeigen an sein Kunst und Herrlichkeit. Die Bäum und Wäld sind dem Wind und Luft, als dem Athem Gottes gehorsam, neigen und biegen sich gegen der Kraft Gottes. Alle Berg und Bühel steigen auf zu Gott, geben Schatten und Bäch allen Thälern, den Thieren ihren Speis und Trank u. s. w. Alle Thier loben Gott. Der Leu so er gebiert, ist er still in seinem Schmerzen; aber so er geboren hat, schreiet und heulet er vor Freuden zu Gott, daß der ganz Wald und Wüste erschallet. Der Bär so er sein Füß und Doben (Tatzen) sauget, sich damit speiset und ernährt, lobet er Gott, mit seinem Brummen und Stimm, gleich einem betenden Menschen. Die Wölf so sie zusammen kommen, schreyen sie mit heller Stimm, zu ihrem Gott über sich gen Himmel, vor und nach ihrer Speis und Nahrung u. s. w. Die Vögel desgleichen. Die Lerch steigt täglich auf in der Luft mit ihrem Flug, lobt ihren Gott und Schöpfer zum neuntenmal, ist über alle Ordensleut, Münch, Nonnen und Pfaffen, die nur die sieben Zeit beten; dieser Vogel aber hält die neun Zeit, zweier mehr. Der Hahn kregt (kräht) und lobt Gott den Herrn Tag und Nacht, oft und dick, schlägt bei Nacht seine Flügel hart und stark, zu erwecken Menschen und ander Vieh (sic) zu dem Lob Gottes. Die lieblich Nachtgal, die Tag seynd ihr zu kurz, sie preiset ihren Schöpfer ganze Nächt mit ihrem Schall und Hall. Der Stork so er ausfliegt auf seine Weid, und wieder ins Nest kommt, richt er sein Hals gen Himmel, klöppert mit seinem Schnabel, lobt Gott, daß er seine Jungen lebendig findt, behütet und bewahrt. Ich wollt dir ein ganz Libell machen und

---

[22]) Dieser aus dem Mittelalter herüber vererbte Aberglaube, daß der Einfluß der gewöhnlichen Sterne zur Fruchtbarkeit der Erde mithelfe, daß aber Kometen durch ihre Erscheinung dieselbe stören, findet man unter andern erwähnt, in dem damals beliebten encyclopädischen Buche des freiburger Kartheusers Georg Reusch, Margarita philosophica in der Ausgabe Basileae per Michael. Furter 1517. 4. Bogen L.

anzeigen von vielen Thieren und Creaturen. Als besonder von dem Pfauen, wie er psalliret, jubiliret, schauweliret, spieguliret und speculiret, ja gar in ihm selbs erstirbt, von Freuden und Lieb zu seinem Schöpfer. Das wilde Meer ist dem Herrn gehorsam und underthon, tritt und lauft nit über sein Staffel, Zirkel und Ziele, so ihm Gott gesetzt, befohlen und geben. Summarum alle Creaturen stecken voller Lob und Dank Gottes, geben täglich und reichlich ihre Frücht, spreussen und schallen mit Gewalt herfür unaussprechlich. Ach, du edler Mensch, den Gott so hoch beschaffen und begobt hat, die Engel dienen uns, der Himmel ist uns bereit zu einer ewigen Freud, Wonn und Wohnung: das Firmament ist unser Dach, Deck und Licht; die ganz Erd ist unser, das Meer was drob und drinnen ist. Wir Menschen sind Herren aller Thier, Fisch, Vögel und anderer Creaturen. Gott behüt den Menschen vor tausend Feinden, Tag und Nacht, bekannten und unbekannten. Wer kann Gottes Güte, Hut, Gabe und Gnade alle ergründen oder aussprechen? Alle Zungen vermögen es nicht, noch viel weniger ihm darum zu danken. Der Imm oder die Byen betet ohn Unterlaß, mit steter Stimm, alle Zeit so sie ihr Nahrung sucht, nistet, isset und einträgt. Das sollen und wollen wir Menschen auch thun und zum wenigsten befiehl dich so du aufstehest täglich in den Schirm Gottes des Allmächtigen." — Nun folgen eine Reihe kurzer, herzlicher Gebete, als: beim Aufstehn, bei und nach Tisch, beim Mittag-Läuten, in Noth, beim Schlafengehn, beim Licht-Anzünden des Abends, am Sonnabend, am Neujahrstag, beim Reisen und Rückkehr u. s. w. Vielen dieser Gebete ist das Vaterunser und das Ave Maria beigefügt, welches Letztere im Reformationszeitalter noch nicht aus dem christlichen Hausgottesdienste verbannt war.

Schließlich begegnet Eckard dem Vorwurfe, als ob er unberufen in geistliche Dinge sich einmische, und sagt: „Was geht mich Eckard dieser Handel an, ich bin ein Lai, also spricht die Welt, ich hab doch zugesagt zu ruhen und Feierabend zu machen. — Ich wollt gern still seyn, aber es will herfür, muß heraus; die Welt und ihr Wesen treibt mich darzu, Gott weiß, der sey mein Zeug! Amen. — Mir wird nicht mehr darvor denn Spott und Undank, wie vormals mehr, also thut ihm die Welt, ist ihr Art, Dank und Lohn, ist Christo selb beschehen; wollt euch nit an mir ärgern, habt für gut von mir, verzeiht und vergeben mir umb Gottes Ehren willen, als ihr wollt und begehrt, euch unser der getreu lieb Gott auch verzeihe und vergebe aller Fehl und Schuld. Amen." „Datum in meiner irdischen wonung und schloß hündeßheym den dritten Tag Novembris 1538. Eckard zum Dreubel von hundeßheym euer aller freund und gönner. Da gloriam Deo." — So endet die letzte Schrift

unſers Eckards, die gewiß ein lebendiges Zeugniß von Wohlmeinen, von frommem und tiefem religiöſen Gefühl und von poetiſchem Sinn ihres Verfaſſers ablegt.

Die letztere Stelle aber zeigt insbeſondere, daß es unſerm Eckard nicht an Widerſachern fehlte, die es dem ſchriftſtellernden Landedelmann übel nahmen, daß er über geiſtliche Dinge ſich in bisweilen etwas gereiztem Ton auslaſſe. Abgeneigte und Gegner mochte ihm wohl vornehmlich ſeine im Jahr 1534 veröffentlichte, oben genannte Schrift „Da gloriam Deo, Von dem eynigen Gott u. ſ. w.“ verſchafft haben, da er in derſelben nicht blos die Zweckmäßigkeit der Kindertaufe in Zweifel gezogen, ſondern auch mehrere Ausfälle gegen die Obrigkeit und die Prediger ſich erlaubt hatte. Auch findet ſich keine Spur, daß Eckard mit einem dieſer Letztern in näherer Verbindung geſtanden oder genauern Umgang mit ihnen gepflogen habe. Vielmehr neigte er ſich auf die Seite jener Misvergnügten, die eine faſt unbeſchränkte Religionsfreiheit verlangten, nicht ſelten mit den unruhigen Wiedertäufern gemeinſchaftliche Sache machten, ſich in oft ungerechten und bittern Rügen gegen die Stadtobrigkeit und die Prediger gefielen und die auf der im Junius 1533 gehaltenen Synode zu Straßburg durch Anton Engelbrecht (Eugentinus), Wolfgang Schultheiß, Jakob Ziegler, ihre Wortführer fanden, und in Caspar Schwenkfeld ihren Haltpunkt hatten [23]). — Seine Vorliebe zu ſolchen Paradoxien war wohl Urſache, daß er das Landleben dem Stadtaufenthalt vorzog, und daß Eckard nicht, wie ſeine Ahnen und Söhne, zu Ehrenämtern in Straßburg berufen wurde.

Das Todesjahr unſers Eckards zum Trübel iſt nicht bekannt. Es mag um die Mitte des 16. Jahrhunderts zu ſetzen ſeyn. Einen großen Wirkungskreis hatte Eckard nicht gehabt; auch als Schriftſteller hat er wohl keinen bedeutenden Einfluß auf Zeitgenoſſen und Nachwelt geübt. Wir finden ſeinen Namen kaum bei Zeitgenoſſen, bei Spätern gar nicht erwähnt; ſeine Schriften ſind höchſt ſelten zu finden [24]).

---

[23]) Darauf ſcheint wenigſtens Eckards Anklage, die er in der erwähnten Schrift vom Jahre 1534 ausſpricht, hinzudeuten: „Man ſieht jetzt offenbar, daß die ſo ſich wahrhaftig in aller Gelaſſenheit dem Joch Chriſti untergeben, auch männiglichem ohn Beſchwerd des Leibs und des Gewiſſens, in wahrer ungefärbter Liebe, Jedermann befleiſſen zu dienen, deren Leben und Lehr gleich unſträflich erfunden wird, die werden bei der Gemein zu Ruck alſo argwöhnig geacht't, mit Fürbildung daß ſich auch der Teufel in einen Engel des Lichts verſtellen mög, daß auch das gottſelig Leben der frummen Menſchen, von dieſen andern verletzet, und je gelehrter und frummer einer iſt, je weniger er Platz bei uns findet, zuvor ſo er nit in allem unſerm Fürnehmen Amen ſagt.“

[24]) Auf der Bibliothek der Stadt Straßburg und auf der des Studien-

Aber nicht blos das biedere Wohlmeinen dieses elsässischen Landedelmanns, sondern auch die Geschicklichkeit und geistreiche Eigenthümlichkeit, wie er seine Gedanken ausdrückt, machen ihn der Beachtung des Freundes der Reformationsgeschichte so wie des Literarhistorikers werth. Sein Geschlecht ist längst ausgestorben, sein Schloß zu Hindesheim ist zerstört. Aber die wenigen von ihm übriggebliebenen Druckblätter und der in ihnen wehende Geist haben sein Andenken erhalten.

---

stifts St. Wilhelm daselbst finden sich sämmtliche erwähnte Schriften Drübels, ausgenommen die „Practica" vom Jahr 1534. Umsonst sucht man Drübels Namen bei Gesner, von der Hardt, Jöcher, Rotermund, u. A.

XXII.

Die Kirchenspaltung im Waadtlande.

Darstellung der Thatsachen und Sammlung der Actenstücke

vor und seit der Entlassung des größern Theils der Pastoren und Geistlichen der Nationalkirche im Waadtcanton im J. 1845. Veröffentlicht durch Ch. Baup, evangelischen Prediger, auf Verordnung der Commission, welche durch Beschluß der Versammlung von den am 12. Novbr. 1845 zu Lausanne vereinigten und entlassenen Geistlichen ernannt worden.

Nach dem Französischen, mit Anmerkungen,

von

Dr. ph. und Lic. theol. Ernst Friedrich Leopold,
Gymnasiallehrer in Bautzen *).

---

*) Das dieser deutschen Bearbeitung zum Grund gelegte Original, die an Urkunden reichhaltigste Quelle über die waadtländer Angelegenheit, führt den Titel: **Précis des faits qui ont amené et suivi la démission de la majorité des Pasteurs et Ministres de l'Église nationale du Canton de Vaud en 1845. Accompagné des documents officiels, recueillis par Ch. *Baup*, Ministre de l'Évangile, et publiés par ordre de la Commission nommée par décision de l'assemblée des Pasteurs et Ministres démissionnaires, réunis à Lausanne le 12. novembre 1845. Lausanne, librairie de Georges Bridel, éditeur. 1846.** — Vgl.: La crise ecclésiastique dans le canton de Vaud, Lausanne 1846; deutsch, „die kirchliche Krisis im Canton Waadt", Zürich 1846: [mit nur 14 Actenstücken, bis zum 9. Decbr. 1845.]. „Der Conflikt der waadtländ. Geistlichkeit mit ihren Staatsbehörden, Aarau 1846: [nur die Verhandlungen am 11. u. 12. Nov. 1845.]. Unter den Kirchenzeitungen, die darmstädter 1846. Nr. 53—60. Studien und Kritiken, im 4. Heft 1846: Ebrard, „der Kirchenstreit im Waadtlande".

Die Aufnahme besonders der Acten dieses Processes, obgleich sie französisch bereits vorliegen, ist dadurch vollkommen gerechtfertiget: daß in solchen Dingen bloße Berichterstattung keine „Kenntniß" vermittelt, und daß die Deutschen wie die Franzosen einander im Originale wenig lesen. Sie entspricht dem Zwecke dieser Zeitschrift, ganz besonders auch solche Uebersichten größerer Kirchenbewegungen neuester Zeit darin niederzulegen, und deren Urkunden mit möglichster Vollständigkeit aufzubewahren. Auch die „Bekanntmachung des Staatsraths v. 29. Juli 1845". [Beweisschriften Nr. IX.] ward mit aufgenommen; weil sie, obwol politischer Natur und Tendenz, nicht nur den nächsten Anlaß zur Opposition der Prediger gab, sondern überhaupt den

Inhaltsverzeichniß der ersten Abtheilung.

Darstellung der Thatsachen, vor dem Entlassungs-Gesuch.

Seite

I. Allgemeine Betrachtungen über die Lage der Nationalkirche im Waadtcantone vor der Revolution vom 14. Februar 1845..... 561
II. Erste Angriffe auf die Freiheit der Religion und der Geistlichkeit 566
III. Der 20. Mai. — Verhandlung über die religiöse Freiheit im Großen Rathe. Der Antrag von Mercier 577
IV. Bekanntmachung vom 29. Juli 1845 582
V. Das Urtheil der Districtscollegien und des Staatsraths 588

Beweisschriften, vor dem Entlassungs-Gesuch.

A. In Betreff der religiösen Freiheit im Allgemeinen.

I. Brief des Präsidenten des Staatsraths an den Präfecten des Districts von Lavaux, vom 9. April 1845..... 592
II. Petition an den Großen Rath des Waadtcantons im Mai 1845 593
III. Bericht von Tavel über die Petitionen gegen die methodistischen Versammlungen, vorgetragen im Großen Rathe in der Sitzung vom 20. Mai..... 597

B. In Betreff der Rechte des evangelischen Predigeramts und der Freiheit inmitten der Nationalkirche.

IV. Schreiben des Bureau des Districtscollegiums von Lausanne und Vevey an den Staatsrath, in Bezug auf die Amtsentsetzung des Pastor Marquis..... 599
V. Protestation der Conferenz in Vevey, vom 15. April 1845, an den Staatsrath, über denselben Gegenstand..... 601
VI. Schreiben in Bezug auf die Feier des Charfreitags an die Geistlichen des Districts von Lausanne und Vevey 601

C. In Betreff der Bethäuser und der religiösen Vereine ausserhalb der Kirchen.

Umlaufschreiben des Staatsraths an die Geistlichen, vom 15. Mai 1845. S. Seite 572.
Antworten mehrerer Pastoren und Geistlichen auf dieses Schreiben. S. Seite 574 u. 575.
VII. Auszug aus den Acten der Synode von Bern vom J. 1532 ... 602
VIII. Denkschrift an den Großen Rath von der Versammlung der Geistlichen am 26. Mai 1845 in Lausanne, unterzeichnet von 221 Mitgliedern des Nationalklerus 603

D. In Betreff der Bekanntmachung vom 29. Juli 1845.

IX. Die Bekanntmachung 612
X. Umlaufschreiben des Staatsraths an die Präfecten und Gemeinderäthe, in Bezug auf die Weigerung mehrerer Geistlichen die Bekanntmachung vorzulesen, vom 6. August 1845..... 621
Adresse von 41 Pastoren und Geistlichen in Beziehung auf das Umlaufschreiben vom 6. August, gerichtet an ihre Gemeindeglieder. S. Seite 585.

---

staatlichen oder staatskirchlichen Grund und Boden des Streites zeichnet. — In diesem Hefte steht der erste Theil vom Ganzen: die Thatsachen und Actenstücke vor dem Entlassungs-Gesuche der Geistlichen, vor dem 12. November 1845. Der zweite Theil, weitere Thatsachen und urkundliche Beweisschriften seit dem Entlassungs-Gesuche enthaltend, folgt im nächsten Heft. Der Herausgeber.

Seite
XI. Gutachten der Advocaten über die Weigerung die Bekanntmachung vorzulesen 625
XII. Schreiben eines Pastors an den Staatsrath, oder Vertheidigung des Pastor von Vufflens-la-Ville gegen die Anklagen des Umlaufschreibens vom 6. August 1845 631

E. In Betreff der Bekanntmachung, und zugleich der religiösen Vereine ausserhalb der Nationalkirche.

XIII. 1) Doppeltes Urtheil des Districtscollegiums von Lausanne und Vevey vom 22. u. 23. October 638
- 2) Urtheil des Districtscollegiums zu Orbe und Yverdon 641
- 3) Urtheil des Districtscollegiums zu Payerne und Moudon 642
- 4) Urtheil des Districtscollegiums zu Morges 643
XIV. Urthel des Staatsraths vom 3. November 1845 645

Erste Abtheilung:

Darstellung der Thatsachen vor dem Entlassungs-Gesuch.

I. [1])

Allgemeine Betrachtungen über die Lage der Nationalkirche im Waadtcanton vor der Revolution vom 14. Febr. 1845.

Im Jahre 1835 sprach Einer unserer Landsleute, der sich vorbereitete die Kämpfe, welche das Evangelium seit der Reformation zu bestehen hatte, zu schildern und dabei einen Blick auf die allgemeinen Fortschritte unserer Zeit warf, folgendermaßen über den Waadtcanton sich aus:

---

[1]) Aus der Vorrede des Verfassers [datirt Vevey, 26. März 1846.]: „Nicht zufrieden, einen Eingriff in die Glaubenslehren zu thun, verhindert die Regierung, indem sie die amtliche Freiheit der Geistlichkeit fesselt, die gesetzmäßige Lebensentwickelung unserer Kirche, und was nur in ihrer Mitte zur Förderung der Frömmigkeit beitragen kann. Wie fern stehen wir der Zeit, wo die bürgerliche Regierung eine Freude daran zu finden schien, den Eifer und die Aufopferung der Geistlichen zu ermuthigen! Konnte man in der Zeit unserer glücklichen Reformation glauben, daß ein Tag kommen würde, wo Geistliche verpflichtet wären auf ihre amtliche Verbindung mit dem Staate zu verzichten, damit sie die Freiheit bewahrten, die ihrer Seelsorge Anvertrauten zu andern Stunden und an andern Orten, als an den durch ein Gesetz bestimmten, zu erbauen? Nein, die Frömmigkeit unserer Vorältern verstand das nicht, wie man jetzt scheint es verstehen zu wollen. Wahrlich, wenn die Gründer unserer Kirche die sonderbare Idee gehabt hätten daraus ein Mittel zu bilden, „um die religiöse Gesinnung in weisen Schranken zu halten", so würde die Kirche sich nicht bis jetzt erhalten haben. Die gegenwärtige Erschütterung beweist genugsam, daß man eine Kirche nicht befestigt, sobald man ihre Glaubenslehren verfälscht und der Entfaltung der Frömmigkeit in ihrem Innern entgegenarbeitet. Es lasse sich also Niemand für den äussern

„Wir haben Gelegenheit gehabt wahrzunehmen, daß mitten unter Kämpfen und Prüfungen ein mächtiges Erwachen des Christenthums beginnt, und zwar in einer kleinen Republik, deren Bürger in der Mitte von Naturwundern, mit denen sie die Schöpfung umgibt, glücklich und ruhig leben. Es ist nur ein Anfang, und schon brechen für dieses Volk hervor aus dem Füllhorne des Evangeliums ein edles, erhabenes, beherztes Bekenntniß der großen Wahrheiten der göttlichen Religion; eine weit ausgedehnte und wahre Freiheit; eine aufopferungsvolle und erleuchtete Verwaltung; eine anderswo sehr seltene Zuneigung der Obrigkeit gegen das Volk und des Volkes gegen die Obrigkeit; ein mächtiger Eifer für die Erziehung und für die allgemeine Bildung, was in dieser Hinsicht diese Gegend zu einem Musterlande machen wird; eine langsame, aber sichere Veredelung der Sitten; geistreiche, insgesammt christlich gesinnte Männer, welche mit den ersten Schriftstellern unserer Sprache wetteifern. Alle diese Reichthümer entfalten sich innerhalb des schwarzen Juragebirges und der Alpenhöhen, entlang den herrlichen Gestaden des Genfersees, und müssen auf den Wanderer einen tiefen Eindruck machen, den die Wunder dieser Gebirge und dieser Thäler herbeilocken, und ihm eins der beredtesten Blätter vorhalten, welche die göttliche Vorsehung zu Gunsten des Evangeliums beschrieben hat“ [2]).

Diese Zeilen waren einige Zeit vor der Aufhebung des Gesetzes vom 20. Mai 1824 geschrieben, als man mit vollem Rechte die Hoffnung fassen konnte, daß die religiöse Freiheit, diese große Eroberung der neuern Zeit, für unser Land entschieden erworben wäre, weil sie, darauf gerichtet, sich täglich mehr in unsern Sitten zu befestigen, kein Hinderniß in unserer Gesetzgebung fand. Die neueste Zeit, in welche der Waadtcanton seit dem Jahre 1830 eingetreten war, begann nun davon die Früchte zu tragen. Alles verkündigte für unser Land eine glückliche Periode. — Aber das Evangelium ist, wie sein göttlicher Urheber, ein

---

Schein einnehmen, sondern Jeder stelle sich vielmehr in den Vordergrund der Thatsachen und beobachte mit Aufmerksamkeit, auf welcher Seite sich die wahren Freunde unserer ehrwürdigen Einrichtungen finden. —

Was unsere Arbeit an sich betrifft, so darf man sie nur als eine Sammlung von Documenten betrachten. Wir bieten nicht eine Geschichte von unserm bedenklichen Zustand der Kirche; es kommt uns nicht zu dieselbe zu liefern. Wir beschränken uns möglichst auf die allgemeinen Thatsachen und die Principfragen, wobei wir Persönlichkeiten vermeiden; um desto sicherer Denen, welche daran Antheil nehmen, die Mittel zu bieten, sich ein deutliches und unparteiisches Urtheil über das Verfahren der entlassenen Geistlichen und über die gegenwärtige Lage der Nationalkirche im Waadtcanton zu bilden.“

[2]) Merle d'Aubigné, Geschichte der Reformation des 16. Jahrh. Vorrede, S. 18. der 2. Ausg.

Zeichen des Widerspruchs. Es ist unmöglich, daß es überall, wo es seinen belebenden Einfluß fühlen läßt, nicht auf einen Widerstand treffen sollte. Man konnte sich mitten unter den allgemeinen Fortschritten unserer kirchlichen Einrichtungen nicht verhehlen, daß die Massen sich ihnen lieber unterworfen als ihren Geist angenommen hätten. Es gaben sich täglich hier und da einige Zeichen der Abneigung gegen die religiöse Bewegung kund; welche indessen, unbeschadet einiger vereinzelten Ausnahmen, im Verein mit den Grundsätzen einer fortgeschrittenen Civilisation, eines wahren Liberalismus und eines christlichen Patriotismus, vorwärts schritt. Die bedeutungsvollsten Aeusserungen dieses Kampfes gegen die positiven Glaubenslehren des Christenthums hatten ihre Stätte in den Verhandlungen des Großen Rathes bei Gelegenheit des Kirchengesetzes vom 14. December 1839 und der Aufhebung des schweizerischen Glaubensbekenntnisses.

Von ihrem Ursprunge an war die evangelisch reformirte Kirche des Waadtcantons, trotz des Widerspruchs von Viret und Theodor Beza, der weltlichen Macht unterworfen gewesen[3]). Wir könnten viele charakteristische Thatsachen anführen, welche beweisen, daß ihre Eminenzen von Bern ihre Macht zu ihrem Vortheile sattsam benutzten, was sie zum Besten der Kirche des herrschenden Cantons zu thun nicht gewagt hätten. Hieraus folgte, daß sich die Knechtschaft forterbte, die sich sogar nach der Revolution des J. 1798 erhielt[4]). Die waadtländische Regierung folgte in ihrem Verhältniß zur Kirche dem Beispiele der vorhergehenden Verwaltung, dergestalt, daß die Nationalkirche unter allen unsern Instituten allein den Fortschritten der Freiheit fremd blieb. Indeß konnte unmöglich die Bewegung, die sich der ganzen Gesellschaft mittheilte, ohne Rückwirkung auf die Kirche bleiben. Jenachdem sich unsere Freiheiten entfalteten, wurde der Abstand, den eine kirchliche Verfassung als Ueberrest der alten Regierung darbot, täglich auffallender. Das Leben das im Schoos der Kirche immer mehr sich offenbarte,

---

[3]) *Ruchat*, hist. de la réformation de la Suisse; Genève 1728. Tome 6. p. 227 suiv. [Vgl.: La démission du Clergé vaudois en 1559 et en 1845, par Henri *Martin*, licencié en théologie].

[4]) Früher stand das Waadtland unter dem Canton Bern und ward von dessen stolzem und despotischem Adel hart bedrückt. Um so bereitwilliger schlossen sich die Waadtländer der französischen Revolution an, als die Franzosen im Winter 1797 das Waadtland durchzogen und im folgenden Jahre den Canton Bern eroberten. Demnach erhielt der Waadtcanton, trotz aller Gegenbestrebungen der berner Adelsregierung, vom Directorium in Paris seine Unabhängigkeit; die ihm Napoleon im J. 1803, bei einem zweiten Einfalle in die Schweiz, aufs neue und für immer bestätigte und verbürgte.
[Der Uebersetzer.]

machte ausserdem eine neue Organisation nothwendig; und es ließ sich eine Zeit hoffen, daß die Revision der Gesetze, die nach der Revolution des J. 1830 angeordnet ward, eine glückliche Umwandlung in dieser Beziehung herbeiführen würde. Aber es ist anders gekommen.

Es ist wahr, man kann in dem Kirchengesetze vom J. 1839, wenn man es mit den berner Verordnungen vergleicht, einige Verbesserungen im Einzelnen bezeichnen. Aber dieses Gesetz gibt der Kirche in der Wirklichkeit eine weniger günstige Stellung, als sie früher hatte. Denn ohne den Gemeinden den gesetzmäßigen Antheil von Einfluß, der ihnen in kirchlichen Angelegenheiten zukommt, zu gewähren, entreißt es der Kirche durch die Aufhebung des Glaubensbekenntnisses die einzige Garantie, die man ihr gegen die Verfälschung ihrer Lehren und für die Erhaltung ihrer geistlichen Unabhängigkeit und ihrer Reinheit noch gelassen hatte. Eine Kirche unterscheidet sich wesentlich durch ihre Lehren. Als man demnach der Nationalkirche ihr altes Symbol raubte, und als man, damit nicht zufrieden, der weltlichen Gewalt die Macht Alles, was die Lehre und den Cultus betrifft, in letzter Instanz anzuordnen überlieferte (Kirchengesetz v. J. 1839, Art. 82. u. 87.)[5]): so bereitete man nicht nur der Kirche die schwersten Verlegenheiten, sondern man arbeitete sogar auf ihren Untergang los; denn man gab sie so allen Angriffen, die man später gegen ihre Lebenskraft richten könnte, ohne Vertheidigung preis.

Man täuschte sich ohne Zweifel nicht über die Misgriffe dieser Gesetzgebung. Aber weder die Gemeinden noch der Klerus, in seiner Gesammtheit genommen, hätten eine mehr demokratische Organisation der Kirche vorbereitet. Man glaubte es also abwarten zu müssen. Man bedachte: daß das Leben einer Kirche nicht nothwendig von seinen Einrichtungen abhängt; daß die Hauptsache wäre, die Herzen durch eine treue Verkündigung des Evangeliums zum Besitz ihres Heiles hinzuleiten; daß man, bevor man an eine den wahren Grundsätzen angemessnere

---

[5]) Diese Artikel sind so abgefaßt:

„Art. 82. Eine Synode muß jedesmal zusammengerufen werden, wenn es sich darum handelt, Abänderungen einzuführen; sei es für Formen des öffentlichen Cultus, oder sei es für Bücher, die beim Cultus oder beim öffentlichen Religionsunterricht gebraucht werden sollen. Eine Synode wird auch zusammengerufen, wenn es sich um Einführung oder Aufhebung eines Festtages in der Nationalkirche handelt."

„Art. 87. Die Berathschlagungen der Synode sind einfache Berichte, wovon der Staatsrath nach Beschaffenheit des Gegenstandes Gebrauch macht; sei es in Betreff der Entscheidungen und der Urthel, die er zu geben aufgefordert wird, sei es in Betreff der Vorschläge, die er dem Großen Rath vorlegen soll."

Organisation der Kirche dächte, das Bedürfniß dazu innerhalb der Gemeinden hervorbringen müsste. Das erklärt, warum die große Majorität der Geistlichen dem Beispiele von vier oder fünf ihrer Amtsbrüder, die ihre Entlassung einreichten[6]), nicht folgte. — Wir konnten noch frei zum Wohle unserer Gemeinden arbeiten und den geistlichen Bedürfnissen, die sich von verschiedenen Seiten kundgaben, entsprechen. Es begründeten sich immer inniger die Verbindungen unter den Geistlichen vermittelst der freien Versammlungen, welche von den kirchlichen Districtscollegien[7]) anerkannt waren; und die Bildung einer allgemeinen Versammlung[8]) machte es uns möglich, alle die in Frage stehenden Angelegenheiten, welche sich auf unser Amt und auf die Interessen der Kirche beziehen, zu erörtern. Wir vermutheten nicht, daß der Staat die ohnehin so bedeutende Macht, die ihm das Kirchengesetz verlieh, überschreiten, noch auch daß er uns die Garantieen, die uns durch unsere Verfassung zugesichert waren, willkürlich wieder entziehen würde.

Einer neuen Darstellung dieser aufeinander folgenden Eingriffe, in deren Folge einhundertfünfundfünfzig Pastoren und Geistliche sich genöthigt gesehen haben ihre Entlassung einzureichen[9]), sollen die folgen-

---

[6]) Diese Geistlichen waren Vinet, Burnier, Golliez und Recordon. Doch wurden in dieser Zeit zahlreiche Protestationen hervorgerufen wider das Kirchengesetz von 1839, welches der bürgerlichen Regierung das Bestimmen über Glaubenslehren überwies, zugleich mit Petitionen für Aufrechthaltung des alten Glaubensbekenntnisses. Sie sind gesammelt in: Pétitions et Protestations provoquées dans le canton de Vaud par la discussion et la promulgation de la loi ecclésiastique du 14. Décembre 1839. Lausanne 1841.

[7]) Die kirchlichen Districtscollegien oder geistlichen Capitel (les Classes) sind officielle Versammlungen des waadtländischen Klerus. Sie sind, der Zahl nach vier, zusammengesetzt aus allen Geistlichen, welche ein Amt bekleiden, und sie vereinigen sich ein Mal im Jahr und an einemunddemselben Tage, jedes in seinem betreffenden Bezirk, um sich mit Kirchenvisitationen u. dgl. m. zu beschäftigen. Der Staatsrath kann sie ausserordentlicherweise zusammenrufen. Sie selbst ernennen ihren Präsidenten, welcher den Titel eines Decans (Doyen) führt.

[8]) Die allgemeine Versammlung (la Conférence générale) ward im J. 1843 gegründet. Ausser ihrem Nutzen, die Vereinigung der besonderen Versammlungen (les Conférences particulières) zu vermitteln, soll sie dazu dienen, uns mit dem Vereine der Geistlichen in der reformirten Schweiz (la Société pastorale de la Suisse réformée), an welchem die Geistlichen von allen protestantischen Cantonen Theil nehmen, in Verbindung zu bringen.

[9]) Acht andere Pastoren und Geistliche hatten vorher wegen der Fehler des Gesetzes vom J. 1839 ihre Entlassung eingereicht. Die ganze Anzahl der Entlassenen betrug demnach, soweit wir sie erfahren konnten, im Februar 1846 von 163 bis 259 Geistliche.

den Seiten gewidmet sein. Wir würden vorziehen ein Stillschweigen zu beobachten; allein der Druck, dem wir ausgesetzt sind, und hauptsächlich die fälschlich gegen uns gerichteten Anklagen machen es uns zur Pflicht, die Wahrheit der Thatsachen wieder in ihr Recht einzusetzen. Wir sind allen unsern Mitbürgern eine gewissenhafte Darstellung von unsern Beweggründen schuldig, damit sie die Beschaffenheit und die Richtung unsers Verfahrens zu würdigen vermögen; wir sind der Christenheit die Erklärungen schuldig, die sie fordert; endlich verlangt das Amt, womit wir bekleidet sind, dessen Ehre so ernstlich durch die Angriffe der Regierung blosgestellt ist, eine Rechtfertigung.

II.

Erste Angriffe auf die Freiheit der Religion und der Geistlichkeit.

Als die einstweilige Regierung, unter welcher sich die Revolution vom 14. Februar 1845 gestaltete, beschlossen hatte von allen Beamten des Staats ihren Beitritt zu den Beschlüssen der Volksversammlungen von Montbenon und Riponne zu verlangen, glaubte man, die Diener der Kirche wären nicht aufgefordert sich hierüber auszusprechen. Denn ihre amtlichen Geschäfte sind von Natur so beschaffen, daß sie von jeder Einmischung in politische Angelegenheiten entfernt werden; und es ist von Wichtigkeit, daß sie hauptsächlich in bedenklichen Umständen eine völlige Neutralität beobachten, damit ihr Amt des Friedens für Diejenigen, welche es in Anspruch nehmen können, jederzeit ohne Ausnahme zur Verfügung stehe. Wir wünschten überhaupt ein Stillschweigen zu beobachten. Aber als die Regierung uns bekannt machte, daß es bei Strafe der Amtsentsetzung eine Erklärung von allen Geistlichen verlangte, so antworteten die meisten: daß sie, ohne die Art und Weise, wie die Revolution vollzogen wäre, billigen zu können, sich freiwillig der bestehenden Regierung unterwürfen, weil es ihnen das Evangelium zur Pflicht machte. Die Meinungen, ungeachtet der Verschiedenheit in ihrer Abfassung, drückten doch beinahe alle dieselbe Ansicht aus[10]).

---

[10]) Wir führen als Beispiel die Antwort an, welche in einer sehr zahlreichen Versammlung abgefaßt und unterzeichnet worden ist. „An die provisorische Regierung in Lausanne. Vevey, den 20. Febr. 1845: Wie der Herr und Meister, dessen Diener wir sind, uns den Gehorsam gegen die bestehenden Gewalten vorschreibt, so erklären wir, daß wir uns der provisorischen Regierung freiwillig unterwerfen. Dessenungeachtet gestattet uns die Achtung gegen die Heiligkeit unsers Eides, den wir auf die Verfassung geleistet haben, nicht den Beschlüssen der Volksversammlungen am 14. und 15. des laufenden

Wir würden diesen Umstand nicht erwähnen, wenn er nicht den Staatsrath veranlaßt hätte zwei Hülfsprediger[11]) zu suspendiren und einen Pastor abzusetzen. Das Bureau des Districtscollegiums von Lausanne und eine sehr zahlreiche Versammlung von Pastoren dieses Bezirks protestirten vergebens gegen die Absetzung dieses Pastors, welche ohne Befolgung der durch das Kirchengesetz vorgeschriebenen Formen stattgefunden hatte[12]). — Die einstweilige Amtsentsetzung der Hülfs-

---

Monats beizutreten. Unsere Anhänglichkeit an unsere Gemeinden und der Wunsch, soweit es in unserer Macht steht, den Obrigkeiten Verlegenheiten zu verhüten, machen es uns zur Pflicht die amtlichen Verrichtungen, die uns anvertraut sind, fortzusetzen, und das so lange, bis darin etwas Anderes angeordnet worden ist. Empfangen Sie die Versicherung unserer ehrerbietigen Hochachtung."

[11]) Man unterscheidet im Waadtcanton von den Pastoren (pasteurs) noch Hülfsprediger oder Hülfsgeistliche (suffragants), welche theils alten oder kränklichen Geistlichen oder den vielbeschäftigten Decanen zur Unterstützung im Amte beigegeben, theils überhaupt bei Vacanzen zur einstweiligen Amtsverwaltung angestellt werden. Sie haben alle Rechte und Befugnisse im Kirchendienst, welche den Pastoren zustehen. Hierzu kommen noch geweihte Geistliche (ministres impositionnaires), welche zwar die geistlichen Weihen empfangen haben, aber noch nicht wirklich in einem geistlichen Amte stehen, sondern an Gymnasien und ähnlichen Bildungsanstalten angestellt sind. [Der Uebersetzer.]

[12]) Vgl. Beweisschriften, Nr. IV. u. V. — Der Verf. der Schrift: „Die kirchliche Krisis im Kanton Waadt ꝛc.", S. 3 ff., berichtet hierüber Folgendes:

„Die durch die Verfassung von 1831 eingesetzten Behörden waren gestürzt, die von der Volksversammlung vom 14. Februar gewählte provisorische Regierung begann ihre Thätigkeit, als man die auf den 15ten unter die Kornhalle (Grenette) einberufene Volksversammlung beschließen ließ: „Alle Beamten, welchen Ranges und welcher Gattung sie seien, die nicht innerhalb fünf Tagen ihren Beitritt (adhésion) zu den Beschlüssen dieser und der am Tage vorher stattgehabten Versammlung erklärten, seien als entlassen zu betrachten." In Folge dessen erhob sich die Frage: ob die Pfarrer ebenfalls gehalten seien ihren Beitritt zu erklären? Diese Frage wurde nicht sogleich entschieden. Solange die Regierung über den Erfolg dieser kühnen Maßregel einigen Zweifel hegte, konnten die Pfarrer glauben, daß sie, die diese Revolution nicht berührte, ungestört fortfahren würden sich ihrem den weltlichen Interessen fremden Werke zu widmen. Bald gingen die Beitrittserklärungen von Beamten jeder Gattung in Masse ein. Ueberall folgte man dem Beispiele des Appellations-Gerichts, und die provisorische Regierung fühlte sich in ihren Fauteuils unwidersprechlich eingesetzt. Mit dem Erfolg steigerten sich auch die Forderungen; es ward erklärt, die Pfarrer seien gehalten, gleich allen andern Beamten, beizutreten. Man war zu diesem Entschluß sehr ermuthigt worden durch den Beitritt einiger Pfarrer, die zuvorgekommen waren,

prediger, so willkürlich sie auch war, da man nur von Seite der Pastoren einen Beitritt verlangt hatte, gehörte zu den Befugnissen des Staatsrathes oder eigentlicher der kirchlichen Commission, die man nicht gehört hatte. Aber die Amtsentsetzung des Geistlichen konnte erst dann eine gesetzliche Ursache haben, nachdem das Districtscollegium über das Verbrechen erkannt hatte. Der Staatsrath begründete seine Umgehung des Gesetzes dadurch, daß er behauptete, er habe für diesen Fall eine ausserordentliche Macht von der provisorischen Regierung überkommen. — Die am 18. Juni versammelten Districtscollegien protestirten gegen diese Gesetzwidrigkeit. Das von Lausanne verlangte, daß der abgesetzte Pastor

---

indem sie aus sich selbst eine Erklärung eingaben, die man nicht eigentlich von ihnen verlangt hatte."

„Obschon der Nouvelliste Vaudois nicht ermangelte ein einfaches und unbedingtes Beitrittsformular aufzustellen, so war doch eine große Zahl von Pfarrern weit entfernt sich darnach zu richten. Statt der Beitrittserklärung sandten sie der neuen Regierung eine Ergebenheitserklärung (acte de soumission); mit dem ausdrücklichen Vorbehalt, daß damit kein Beitritt (adhésion) gemeint sei. Alle diese Erklärungen wurden angenommen. Sie zu bekommen, war schon ein bedeutender Sieg. Nicht allein war dadurch die neue oberste Staatsbehörde in ihrer Stellung gesichert, sondern die Pfarrer hatten sich thatsächlich als Staatsbeamte anerkannt, und das war ein Hauptpunct, wie die Folge lehren wird. Um solche Erklärungen von allen Pfarrern zu bekommen, wurde die Frist verlängert und an diejenigen geschrieben, welche bisher Stillschweigen beobachtet hatten. Zuletzt, um das Werk zu krönen, um die Kirche in der Person ihrer Diener vollends unter die Herrschaft der Staatsgewalt zu bringen, mußte man ein Opfer haben. Die letzte Ergebenheitserklärung, obschon sie sich nicht wesentlich von einer großen Anzahl anderer unterschied, wurde für ungenügend erklärt, und ihr Verfasser, Hr. Marquis, Pfarrer zu Montreux, abgesetzt oder, wenn man will, entlassen erklärt (déclaré démissionnaire). Umsonst reichten der Vorstand der Classe von Lausanne und Vivis und funfzig Pfarrer und Geistliche die dringendsten und begründetsten Reclamationen ein. Der Staatsrath, welcher in der Zwischenzeit die Stelle der provisorischen Regierung eingenommen hatte, war unerbittlich. Er hielt sich für befugt zu entscheiden, ob das Schreiben des Hrn. Marquis, datirt vom 14. März, genügend sei oder nicht; während er gleichzeitig entschied, daß eine durch seinen Vice-Präsidenten schriftlich mitgetheilte Demission vom 20. März noch ein Act der provisorischen Regierung, die doch am 7ten zurückgetreten war, gewesen sei, und damit die Competenz, auf diesen Beschluß zurückzukommen, von sich ablehnte. Man hatte von den Pfarrverwesern keine Beitrittserklärung gefordert. Nichtsdestoweniger wurden zwei derselben, die Herren Jordan in Lutry und Monneron in Perroy, entlassen, weil sie keine Erklärung eingegeben. Zwei Mitglieder der Kirchen-Commission, die Herren Vulliemin und Ed. Chavannes, gaben ihre Entlassung ein, um an dieser willkürlichen Handlungsweise der Behörden keinen Theil zu haben." [Der Uebersetzer.]

in seiner Stelle bleiben sollte. Man nahm auf diese Reclamation keine Rücksicht.

Es liegt nicht in unserm Plane die Auftritte der religiösen Unduldsamkeit zu beschreiben, welche in Folge unserer Revolution die öffentliche Ordnung an vielen Orten zu stören und die Unruhe und Beklommenheit, welche eine politische Erschütterung begleitet, zu vermehren begannen. Diese feindseligen Aeusserungen fanden ohne Unterschied statt gegen Andersgläubige [13]) (*Dissidents*) und gegen Glieder der Nationalkirche. Mehr als ein Mal hörten wir Ausrufe, wie solche: „Nieder mit den Geistlichen, nieder mit der Religion!" — „Wer Geistliche will, mag sie bezahlen! [14])" Man rief sich zu, daß nach einigen Unruhen zu Lausanne, welche das Zeichen gaben, die Bethäuser [15]) von

---

[13]) Bei der allgemeinen Aufregung in der Volksversammlung und ausserhalb derselben rief man auch: „nieder mit den Muckern!" (à bas les mômiers!) eben so geläufig wie: „nieder mit den Aristokraten!" So vermischte man die Anhänger der strenggläubigen Partei mit Leuten, welche die politische Aristokratenherrschaft der Vergangenheit nicht vergessen wollen. Man nannte die frommen Geistlichen des Waadtlandes sogar „protestantische Jesuiten"; ein Ausruf, der um so gehässiger war, je heftiger seit dem December 1844, wo sich in Lausanne eine patriotische Gesellschaft (société patriotique) der Aristokratie gegenüber gebildet hatte, das waadtländische Volk gegen die Einführung der Jesuiten in Luzern zu toben begann, und demnach kirchliche und politische Angelegenheiten unter einander zu vermengen pflegte. Freilich hatten jene Wortführer die ehrwürdigen Geistlichen des Waadtlandes nicht so kennen gelernt, oder wollten diese Männer zur Verführung der Volksmassen nicht so erscheinen lassen, wie sie in ihrer Petition an den Großen Rath (Beweisschriften, Nr. II.) ihre Grundsätze und Bestrebungen aussprechen.

[Der Uebersetzer.]

[14]) Schon in der Nacht vom 15. auf den 16. Februar richtete der Pöbel seine Wuth gegen die Plymouthisten. Ein Engländer, John Darby, hatte in Plymouth eine freie Kirche gestiftet, welche, bei Verwerfung jedes Unterschiedes zwischen Geistlichen und Laien, auch allen kirchlich bindenden Organismus eines Cultus aufgiebt und die Wiederkunft Christi in naher Zeit erwartet. Dieser Mann, dessen Hoffnungen in Plymouth nicht nach Wunsch erfüllt worden waren, hatte sich erst nach Paris, dann nach Genf, und endlich im Frühjahr 1840 nach Lausanne gewendet und hier ein Bethaus errichtet. (*Herzog*, Les frères de Plymouth et John Darby etc. Lausanne, 1845.) In der genannten Nacht ward das Bethaus dieser Dissidenten von einer wilden Rotte überfallen, dasselbe völlig verwüstet, und seine Geräthschaften theils zertrümmert theils geraubt und verkauft, sodaß eine Wiederholung des Gottesdienstes unmöglich wurde. Vgl. „Die kirchl. Krisis ꝛc." S. 5. 94 fg.

[Der Uebersetzer.]

[15]) Die Versammlungen in den Bethäusern (oratoires) sind durchaus nicht mit pietistischen Conventikeln zu verwechseln, noch auch für solche Vereine zu halten, welche eine kirchliche Spaltung bezweckt oder gedroht hätten; zumal

Pully und Cully verwüstet worden waren. Einige Tage später hatte das zu Lausanne erlangte Local dasselbe Loos. Am 9. März wurden die

---

da Jedem zu ihnen der Zutritt offen stand. Sie werden in der Schrift „Die kirchl. Krisis" S. 8 fg. so geschildert: „Als unter dem durch das berüchtigte Gesetz vom 20. Mai 1824 ausgesprochenen Verbot, ungeachtet der Processe und Verbannungen, die Dissidenten-Versammlungen sich organisirten, verzweigten und eine Zeit steigenden Gedeihens durchlebten, fühlten diejenigen Leute, welche, ohne sich von der Nationalkirche im Mindesten zu trennen, an der wieder auflebenden Frömmigkeit Theil nahmen, auch das Bedürfniß, sich um ihre Pfarrer zu sammeln und aus ihrem Munde in vertraulichen Unterhaltungen und einfacherem Gottesdienste reichlichern und den individuellen Umständen angepaßtern geistlichen Beistand zu empfangen. Ein dem nationalkirchlichen Pfarrer V. Mellet in Rougemont anhängig gemachter Proceß wurde zu seinen Gunsten entschieden. Auf diesen Rechtsspruch sich stützend, führten mehrere Pfarrer und Geistliche Versammlungen dieser Art in eigens dazu bestimmten Sälen ein, welche nachher den Namen „Oratoires" bekamen. Zum unmittelbaren Zwecke der Erbauung gegründet, waren die Oratoires eins der mächtigsten Bollwerke der Nationalkirche gegen das Umsichgreifen der Dissidenz. Sie entsprachen einem neuen Bedürfnisse, das ohne sie nur in Versammlungen von der Nationalkirche getrennter Personen eine Befriedigung gefunden hätte. Noch andere Ursachen trugen dazu bei, die Oratoires bei einem Theile der Bevölkerung beliebt zu machen. Der Gottesdienst, der darin gewöhnlich des Abends in geheizten Sälen gehalten wurde, bot vielen Armen, die es zu Hause nicht so bequem gehabt hätten, eine Zufluchtstätte dar. Auf der andern Seite war in diesen Privatversammlungen während der Abendstunden die Nothwendigkeit eines sorgfältigen Anzugs, den die Majestät des Tempels und der Gottesdienst am hellen Tage gebietet, weniger fühlbar. Man sah zum Troste und zur Erbauung Arme sich dahin begeben, welche die Scheu, in ihren einfachen Kleidern sich zu zeigen, vom Morgengottesdienste abhielt. Endlich wichen diese Versammlungen, ihrer ursprünglichen Einrichtung getreu, nie von der unmittelbaren Erbauung und Verkündigung der großen Lehren des Evangeliums ab; sie hüteten sich sorgfältig vor jeder Streitfrage. Auch wurden während der 10 schönen Jahre religiöser Freiheit, mit denen uns Gott begnadigt hat, die Oratoires genöthigt ihre Mauern zu erweitern, um der wachsenden Anzahl der sich herbeidrängenden Zuhörer Raum zu geben; während die Versammlungen der Dissidenten, durch tausend wechselnde Fragen bewegt, sich theilten, sich umwandelten und in wahre Auflösung zerfielen. Aus dem je länger je zahlreichern und regelmäßigern Besuche des öffentlichen Gottesdienstes an Orten, wo die Oratoires blühten, konnte man den wirklichen Zusammenhang, der zwischen diesem Hülfsgottesdienste und den Versammlungen der bestehenden Kirche stattfand, erkennen. Schon diese Thatsache ist eine entscheidende Antwort auf die so oft wiederholte Beschuldigung gegen die Oratoires, sie seien eine versteckte Dissidenz und ebendeshalb der Nationalkirche feindlich." — Es hatte aber, wie ebendas. S. 97 berichtet wird, dieser Gottesdienst eine freiere Liturgie; Gesang, Gebet, praktische Bibelerklärung, kurze Unterweisungen und Reden wechselten zur Erbauung der Anwesenden ab; gerade die eifrigsten

Vereine zu Aigle und zu Morges aufgelöst, obwohl der zu Morges mit Genehmigung der Pastoren und des Gemeinderathes dem Gesetze gemäß in einer Kirche gehalten wurde. Am 9. April geschahen gewaltsame Angriffe auf gottesfürchtige Leute in den Dörfern Aran und Glyon [16]). Hierzu kamen zahllose Bedrückungen und Haussuchungen bei denen, welche man im Verdacht haben konnte, daß sie sich vereinigten, um die Bibel zu lesen und um zu beten. Man hatte Ursache, die öffentliche Aufmerksamkeit wieder zu erregen und die Vermittelung des Staatsrathes anzurufen.

Nationalkirchlichgesinnten waren ihre treuesten und innigsten Freunde. Solche Versammlungen freilich erschienen den materialistisch und atheistisch gesinnten Demokraten als ein Greuel; sie petitionirten also gegen diese religiöse Freiheit und erkannten in der vom Staate eingesetzten Kirche, „ein Mittel das religiöse Gefühl in weisen Schranken zu halten". (Vgl. Courrier Suisse, vom 20. Mai 1845.) [Der Uebersetzer.]

[16]) Diese Greuelscenen sind in der Schrift „die kirchl. Krisis" S. 5 fg. mit folgenden Worten geschildert: „Sonntags den 6. April fand bei dem Dissidenten Jean Louis Parisod, einem ruhigen Landmanne in Aran, einem Dörfchen unweit Lutry, eine religiöse Versammlung statt. Er hatte den Abend mit einigen Nachbarn zugebracht, als er von einer Rotte Wüthender überfallen wurde. Die verheerende Horde dringt in das Haus ein, zerstört die Möbeln und übt an den gegenwärtigen Personen die unwürdigsten Handlungen aus. Der Sohn Parisod's wird zu Boden geworfen und mit Füßen getreten. Seine Schwester, ein junges Mädchen, erhält einen Schlag mit einem Stock auf die Brust, und der Vater, der sich vergebens anstrengte seine Kinder zu vertheidigen, wird mit Schlägen überhäuft. Am 7ten reichte der Mishandelte dem Verhör-Richter eine Klage ein. Den 11ten fand eine Zusammenkunft von Beamten verschiedenen Ranges statt, worunter der Bezirkspräfect und der nationalkirchliche Pfarrer. Diese wandten in einer mehrstündigen Sitzung Alles an, um Parisod zu bewegen seine Vorzeigung zurückzunehmen. Bitten, Ermahnungen, Insinuationen, Warnungen, Räthe unter allen möglichen Gestalten wurden ohne Unterlaß an diesen Bürger gerichtet, bis man ihn zu dem Versprechen brachte, sich bis zum folgenden Tage zu bedenken. Andrerseits erhielt Parisod durch Vermittelung des Präfecten die Abschrift eines Briefes des Vice-Präsidenten des Staatsrathes, und entschloß sich von seiner Klage abzustehen." (Vgl. Beweisschriften, Nr. I. und die folg. Anmerk.). Ebendas. S. 95: „Laut dem Courrier Suisse und dem Avenir hat sich die Störung gottesdienstlicher Versammlungen und die Verletzung des Hausrechts in Aran gegen denselben Parisod neulich wiederholt. Dabei sollen Bibel und Gesangbücher zerrissen, die Frauen von den Meuterern zum Tanze gezwungen, ein alter Mann und zwei Frauen an einem Stricke um den Hals bis nach Cully geschleppt worden sein." — Diese Thatsache, der viele in gleicher Abscheulichkeit vorhergingen und nachfolgten, bedarf keiner Erörterung. Nur das ist noch ausdrücklich zu bemerken, daß nicht das Volk des Waadtlandes solche Greuel hervorrief, sondern daß sie von Banden zu zwanzig bis hundert Mann, welche in roher Zügellosigkeit die Behörden frei gebahren ließen, frech verübt wurden. [Der Uebersetzer.]

Anstatt diese Unruhen zu unterdrücken, erklärte er zu verschiedenen Malen, daß diese aussergesetzlichen Versammlungen kein Recht auf irgend einen Schutz hätten[17]). Man weiß, was dem ähnliche Erklärungen bedeuten.

Es war unmöglich, daß die Geistlichen der Nationalkirche bei solchen jedes civilisirte Land entehrenden Scenen ruhige und gleichgültige Zuschauer blieben. Sie fühlten sich mit allgemeiner Uebereinstimmung gedrängt ihre Stimme zu Gunsten der religiösen Freiheit zu erheben und sich zu beeilen dem Großen Rathe, welcher mit der Vorbereitung einer neuen Verfassung beauftragt war, ihre Wünsche vorzutragen. In einer allgemeinen Versammlung in Vevey, am 6. Mai, beschlossen sie eine Petition in diesem Sinne an ihn zu richten. Sie ward von 207 Mitgliedern des waadtländischen Klerus unterzeichnet. Es war in dieser Beziehung ein großer Fortschritt unter ihnen geschehen. Denn im Jahre 1824 hatten die Geistlichen in großer Mehrheit das Gesetz, welches gegen die Conventikel oder die Vereine von Andersgläubigen lautete, gebilligt, sogar bis auf einen gewissen Punct verlangt. Jetzt wurde der von Professor Chappuis verfaßte Entwurf der Petition einstimmig angenommen[18]). Diese Petition beschränkte sich nicht darauf, das Recht der religiösen Freiheit im Allgemeinen zu vertheidigen, sondern sie forderte auch diese Freiheit zu Gunsten der Glieder der Nationalkirche im Besondern. Die Angriffe, welche gegen jede Art eines Vereins ausserhalb der Kirche gerichtet waren, konnten glauben lassen, daß man unserem Amte keine Fesseln anlegte und dessen Wirksamkeit dabei nicht zu lähmen suchte.

Wenige Tage darauf empfingen wir vom Staatsrathe folgendes, vom 15. Mai datirtes, vom Präsident H. Druey und vom Canzler C. Fornerod unterzeichnetes, Umlaufschreiben „an die Herren Geistlichen der Nationalkirche“:

„Es wird Ihnen nicht unbekannt sein, daß religiöse Vereine (*réunions religieuses*), welche ausserhalb der Nationalkirche, der durch die Verfassung garantirten katholischen Kirchen und der durch das Gesetz rechtlich anerkannten Capellen, gehalten worden sind, in einigen Theilen des Cantons die Veranlassung zu Volksäusserungen gegen die religiösen Sectirer (de manifestations populaires contre les *méthodistes*) gewesen sind und es noch sind. Es ist daran gelegen, daß ein gleicher Zustand der Dinge aufhört,

---

[17]) Vgl. Beweisschriften, Nr. I. — Noch mehrere Beispiele berichtet Th. Besser in der Allg. Kirchenzeitung Nr. 55. u. 56. — Der Präfect des Districts von Lavaux hatte den Betheiligten, welche rohe Mishandlungen erduldet, den ersten Theil des Briefes vom Vice-Präsidenten des Staatsraths bekannt gemacht, aber nicht den zweiten, welcher die Bürger aufforderte, sich aller ungesetzlicher Gewaltthaten gegen die Dissidenten zu enthalten.
[Der Uebersetzer.]

[18]) Vgl. Beweisschriften, Nr. II.

welcher eine Quelle von Unruhen ist, und welcher die öffentliche Ruhe und die religiöse Freiheit an sich auf bedenkliche Weise gefährden kann. Das leichteste und sicherste Mittel, diesen Aeusserungen ein Ende zu machen und die Folgen abzuhalten, welche sie für die öffentliche Ordnung und die Religion haben können, besteht bei der gegenwärtigen Stimmung der Gemüther darin, daß man die Ursache der Aeußerungen, von denen die Rede ist, einstellen läßt. Deshalb glaubt der Staatsrath, der seine ganze Sorgfalt darauf verwendet diesen Erfolg auf dem Wege der Ueberzeugung zu erlangen, daß der Augenblick gekommen ist die Herren Geistlichen daran zu erinnern, daß es ihnen als Dienern der Nationalkirche obliegt sich der Leitung oder der Begünstigung der Vereine zu enthalten, welche, wie auch die Frömmigkeit von Denen, die sie gewöhnlich besuchen, beschaffen sein mag, nichtsdestoweniger einen Charakter der Spaltung und ein Bestreben nach Trennung in sich enthalten: so sind offenbar die Vereine beschaffen, welche, ohne Rücksicht auf die Lehren, auf die wir nicht eingehen, anderswo als in den Kirchen der vom Staate geschützten Kirche und außer den Stunden, welche die gesetzmäßige Macht für den Gottesdienst bestimmt hat, zuweilen ohne die unzertrennliche Oeffentlichkeit des Nationalcultus, gehalten werden. Die Theilnahme an solchen Vereinen verträgt sich also nicht mit Ihrer Stellung in der Nationalkirche; zumal wenn die Versammlungen, um welche es sich handelt, eine Veranlassung zu Unruhen werden."

„Ohne Zweifel ist die Mehrheit der Geistlichen diesen Vereinen, sowie den Bethäusern (*oratoires*), fern geblieben; allein die in dem vorliegenden Umlaufschreiben enthaltene Bekanntmachung hat zur Kenntnißnahme Aller gelangen sollen, damit Jeder weiß, was die Behörde unter den gegenwärtigen Umständen von ihm erwartet."

„Weit entfernt also an den Vereinen, welche die Aufregung unterhalten, Antheil zu nehmen, werden die Herren Geistlichen alle Kräfte aufbieten, um zu bewirken, daß in ihren Gemeinden der Geist des Friedens und der Mäßigung die Oberhand behauptet. Sie werden die moralische Verantwortlichkeit begreifen, die auf ihnen liegt als Dienern einer Religion, welche die Liebe empfiehlt; ihre Weisheit und die wohl angeordneten Interessen der Kirche, in deren Dienst sie eingetreten sind, werden sie mit Sicherheit in ihrem Verhalten und bei ihren Predigten leiten."

Mehrere Geistliche meinten, daß man auf dieses Umlaufschreiben, in Betracht daß es sich auf keine Vorschrift irgend eines Gesetzes stützte, keine Rücksicht nehmen müsse. Andre, welche ganz diese Ansicht theilten, wollten der Regierung den Gang des Verfahrens, das sie einzuschlagen sich vorgenommen hätten, auseinandersetzen [19]). Sie protestirten, nicht gegen die Aufforderung des Staatsrathes die religiösen Vereine für den Augenblick einzustellen, (einige hatten es schon aus Klugheit gethan);

---

[19]) Schon am 19. Mai antwortete auf das Schreiben des Staatsraths der Pastor Miéville im *Courrier Suisse*, und wies nach: daß der Staatsrath gegen die Geistlichen nur einen Wunsch ausgesprochen, ihnen nur einen Rath ertheilt, aber, indem er sich nicht auf ein Gesetz berufe, nichts befohlen habe. Vgl. „Die kirchl. Krisis ꝛc." S. 13. [Der Uebersetzer.]

sondern gegen die Grundsätze, die dem Evangelium, dem Gebrauche in unserer Kirche[20]) und unserem Kirchengesetze, welches dieses Umlaufschreiben aussprach, entgegen wären. Man sehe hier unter andern Antworten, welche darüber an den Staatsrath gerichtet wurden, die einer besonderen Versammlung „an den Staatsrath des Waadtcantons“:

„Wir haben die Ehre Ihnen den Empfang Ihres an die Geistlichen der Nationalkirche gerichteten Umlaufschreibens vom 15. d. M. zu melden. Wiewohl wir nicht alle so weit gegangen sind in Privatvereinen den Vorsitz zu führen, so glauben wir doch, um die Freiheit unsers Amtes aufrechtzuhalten, Ihnen die Betrachtungen, welche dieses Umlaufschreiben in uns erregt hat, mittheilen zu müssen.“

„Wir werden vor Allem damit beginnen Ihnen zu erörtern, daß wir immer nach Kräften bereit gewesen sind zur Erhaltung der Ordnung und der friedlichen Gesinnungen und der Mäßigung, welche mit dem Evangelium übereinstimmen, mitzuwirken. Auch haben wir Ihre Aufforderung zur Einstellung unserer Vereine nicht abgewartet, als wir befürchten konnten, sie würden zum Vorwand einer Volksbewegung dienen. Wenn Sie demnach nur eine augenblickliche Einstellung der angeschuldigten Vereine gefordert hätten, so würden wir ohne Bedenken uns Ihren Wünschen fügen. Allein Ihr Umlaufschreiben hat einen weitern Umfang. Sie sagen uns in der That, daß es in unserer Eigenschaft als Diener der Nationalkirche unsere Pflicht sei uns der Leitung oder Begünstigung der Vereine zu enthalten, welche, wie auch die Frömmigkeit von Denen, die sie besuchen, beschaffen sein möge, einen Charakter der Spaltung und ein Bestreben nach Trennung in sich enthielten; über welche Vereine Sie Bedenklichkeiten erkennen lassen, indem Sie hinzufügen, daß sie zuweilen ohne die unzertrennliche Oeffentlichkeit des Nationalcultus gehalten würden.“

„Wenn Sie nicht wissen, welches die Beschaffenheit dieser Vereine ist, so machen wir es uns zur Pflicht Ihnen zu erklären: daß sie auf ausdrückliches Verlangen von mehrern unserer Gemeindeglieder gebildet worden sind; daß insbesondere die in Vevey, welche im Bethause gehalten werden, schon seit einer langen Reihe von Jahren bestehen, und daß sie seit ihrem Ursprunge in der deutlich ausgesprochenen Absicht, um zum Besten der Nationalkirche mitzuwirken, angeordnet worden sind. Was ihre Oeffentlichkeit betrifft, so ist diese vollständig vorhanden; die Thüre ist für Niemanden verschlossen, und sie sind, soweit es das Local gestattet, zahlreich besucht. Wenn wir von der andern Seite daran Antheil genommen haben, so ist das geschehen, um zu verhindern, daß diese Vereine eine sectenartige Farbe annähmen und in eine Spaltung auszuarten anfingen; und wir haben Ursache zu glauben, daß unsere Arbeit in dieser Beziehung keineswegs erfolglos geblieben ist.“

---

[20]) Vgl. Beweisschriften, Nr. VII., die textmäßige Anführung des 42. u. 43. Capitels der Acten der Synode von Bern im J. 1532, welche beweisen, daß die religiösen Vereine, welche in den Kirchen oder anderswo zu regelmäßigen Stunden oder gelegentlich gehalten worden sind, weder Neuerungen noch aus dem Auslande eingeführt waren.

„Wir betrachten es folglich als unsere Pflicht, in unserer Eigenschaft als Diener der Nationalkirche, deren Wohl uns theuer ist, ähnliche Vereine zu unterstützen und zu begünstigen, wenn sie uns nothwendig zum Heile unserer Gemeinden und mit der gewissenhaften Ausübung unserer andern Amtsverrichtungen vereinbar erscheinen. Wir glauben übrigens uns hierbei auf das Kirchengesetz vom J. 1839 zu stützen, welches uns dazu das Recht ertheilt (Art. 106.), indem es den Fall bezeichnet, in welchem ausserordentliche Versammlungen in den Kirchen gehalten werden können, und welches uns ebenso daraus eine Pflicht macht (Art. 30, e.), indem es zu unsern Amtsverrichtungen die geistliche Aufsicht und die Tröstung Derer, die unsern Dienst verlangen, hinzurechnet. Weit entfernt also, uns in der Ausübung dieses Theiles von unserer geistlichen Seelsorge gefesselt zu sehen, dürfen wir nicht des Schutzes der Gesetze für friedliche Vereine, auf welche zuversichtlich alle Bürger eines freien Landes ein Recht haben können, versichert sein? Bedenken Sie ausserdem, daß die Stellung, in welche Sie uns durch Ihr Umlaufschreiben versetzt haben, so beschaffen ist, daß sie kein Beamter des Staates billiger Weise annehmen kann. Weit weniger können wir es, wenn wir uns unserer Verpflichtung als Diener Gottes gegenüberstellen. Würden wir uns nicht gegen die Kirche und gegen unsere Mitbürger schuldig machen, wenn wir nicht alle Gelegenheiten benutzten, die sich uns darbieten, ihnen das Wort des Heils zu verkündigen? Hätten wir nicht Rechenschaft abzulegen vor dem höchsten Richter der Lebendigen und der Todten wegen eines solchen Mangels an Liebe?"

„Wir wagen es zu hoffen, daß Sie die Beweggründe, die uns zu reden bewegen, fassen werden. Wir können es offen aussprechen, daß wir bei dem Verfahren, das wir in dieser Stunde beobachten, nur von der Sehnsucht erregt werden, für das Wohl unserer Kirche und ebenso unsers Vaterlandes, für das wir den Segen Gottes erflehen, Sorge zu tragen." [Folgen die Unterschriften].

Eine andere Versammlung antwortete folgendermaßen:

„Die Unterzeichneten, Geistliche der Nationalkirche, glauben das gedruckte Umlaufschreiben, das Sie an dieselben unterm 15. Mai gerichtet haben, nicht ohne Antwort lassen zu dürfen. In diesem Umlaufschreiben haben Sie uns Ihren ausdrücklichen Willen kundgethan, in dem Lande den Frieden und das gute Vernehmen unter den Bürgern über die sich entgegenstehenden Religionsmeinungen schleunigst wieder herzustellen, und Sie verlangen von uns bei diesem Werke eine thätige Mitwirkung. Wir fühlen uns zuvörderst gedrungen Ihnen unsere Dankbarkeit darüber zu bezeigen, daß Sie uns bei Ihrer Absicht zur Wiederherstellung der Ruhe mit Sich verbinden wollen. Wir werden uns unter Gottes Beistand kräftig bemühen, um keinen Fehler gegen unsern Auftrag als geistliche Diener der christlichen Liebe zu begehen; und mehrere unter uns haben schon Beweise ihrer Liebe zum Frieden gegeben, indem sie an den Orten, wo es nöthig war, die ausserordentlichen gottesdienstlichen Versammlungen, deren Feier zur Gewohnheit geworden war, ausgesetzt haben; sie haben es gethan, um die durch die Revolution vom Februar herbeigeführte Aufregung zu beschwichtigen, und zwar bis die Behörden sich stark genug fühlen würden, die Fluth der schlimmen Leidenschaften und des Hasses einer frechen und verwegenen Minorität wieder abzuleiten."

„Jetzt nun, da die Behörde für sich die Gesetze, die Gewalt und den ausdrücklichen Willen besitzt den Unruhen ein Ende zu machen, haben wir Ursache zu glauben, daß der Aufruhr sich legen wird. Was uns betrifft, wiewohl es uns seltsam dünken darf, daß man zu Gunsten von unruhigen Bürgern, welche für sich allein die Freiheit zu thun was ihnen beliebt in Anspruch nehmen, von friedliebenden und gottesfürchtigen Leuten Aufopferungen verlangt: so können wir Sie versichern, daß wir ganz besonders unsere Predigten nach der Toleranz, der gegenseitigen Unterstützung und nach der Achtung vor dem Rechte des Gewissens einrichten werden. Aber, obgleich wir bereit sind Opfer für den Frieden zu bringen, so können und dürfen wir doch nicht die Verbindlichkeit übernehmen, keinen religiösen Verein ausser den durch das Gesetz bestimmten Stunden und Orten zu leiten oder zu begünstigen, wie die nationalen Betversammlungen, die Bibelgesellschaften, die Missionen ꝛc. Diese Versammlungen, welche aus den Gläubigen des Nationalcultus bestehen, in denen Nationalgeistliche im Namen der in der Nationalkirche verkündigten Lehren und der Interessen des christlichen Glaubens den Vorsitz führen, sind weit davon entfernt, wie Sie annehmen, einen Charakter von Spaltung in sich zu tragen; sie haben vielmehr die wirksamsten Mittel gewährt solche zu verhindern, dadurch daß sie die eifrigen Christen in unserer Kirche erhalten haben. Wir glauben demnach, als Diener der Nationalkirche, und indem uns ihr Wohl und ihr religiöses Leben am Herzen liegt, daß es gar wohl unsere Pflicht ist ähnliche Vereine zu leiten und zu begünstigen."

„Aber wir haben noch dafür, daß wir die Verbindlichkeit, die uns Ihr Umlaufschreiben auferlegt, nicht auf uns nehmen, einen Beweggrund in einem höheren Auftrag. Bevor wir Diener der Nationalkirche sind, sind wir Diener Gottes und Jesu Christi; wir haben den Auftrag das Evangelium zu predigen empfangen, wir haben ihn von Gott empfangen, bevor wir ihn vom Staate wieder empfingen; und darum weil wir ihn von Gott empfangen, haben wir ihn von der Kirche und in der Nationalkirche angenommen. Wenn wir in dieser Kirche ein Amt gewünscht haben, so geschah es, weil die göttliche Wahrheit daselbst mit aufrichtigem Herzen verkündigt wurde, und weil wir in den Formen, welche sie heiligt, das Amt, das uns Gott übertragen hatte, mit Freiheit erfüllen konnten. Aber wir haben noch niemals gehört, und kein Artikel des Gesetzes, kein vom Großen Rathe ausgegangener Befehl hat es uns vernehmen lassen, daß die Ausübung unseres Amts auf die Stunden und an die Orte, welche für den öffentlichen Cultus durch das Gesetz bestimmt sind, beschränkt sein soll. Fern von jeder Spaltung, mit lauterer Gesinnung unserer Kirche ergeben, haben wir niemals an einem separatistischen Cultus Theil genommen und werden wir niemals Theil nehmen. Allein wir haben geglaubt und glauben es auch jetzt noch, daß überall wo wir Glieder unserer Kirche finden, sei es in unseren Parochien, sei es am Bette der Kranken, in der Wohnung der Betrübten, auf öffentlichem Platze, auf den Gottesäckern oder an den Orten, wo Jedermann den Zutritt hat, es unsere Pflicht ist zu lehren, zu ermahnen, zu beten, mit einem Worte die Kirche Gottes zu erbauen. Diese Pflicht ist heilig für jeden Diener des Evangeliums; und wenn in diesen unruhigen Zeiten zum Vortheil des Friedens Einige von uns die Ausübung von einem Theile ihrer Amtspflichten, welche ihnen ihr Gewissen auferlegt, für den Augenblick eingestellt haben, so sind wir jetzt durch Ihr

Umlaufschreiben genöthigt ausdrücklich zu erklären, daß wir nicht zulassen können, daß das Amt, welches wir von Gott empfangen haben, und von welchem wir Gott Rechenschaft ablegen werden, in eine Unterwürfigkeit gerathe. Wenn wir den Interessen unserer Kirche hinderlich sind, wenn wir die Spaltung anpreisen oder begünstigen, wessen man uns anklagt und verurtheilt: so lege man uns doch nicht Fesseln auf, welche unser Gewissen zu ertragen nicht verstehen wird."

„Das sind die Gründe, welche uns verpflichten Ihr Umlaufschreiben nicht ohne Antwort zu lassen. Wir sind versichert, daß sie ebenso Ihnen von der Nothwendigkeit geboten erscheinen werden, wie sie es uns erscheinen und erscheinen werden; wir zweifeln nicht daran bei jedem Freunde des christlichen Lebens und der Frömmigkeit der Nationalkirche." [Folgen die Unterschriften].

Diese Protestationen und andere derartige Schriften konnten in die Hände der Regierung erst nach dem 20. Mai gelangen. Sie waren, wie man erwarten konnte, sehr kraftlos, um auf dem Wege, auf dem man einherschritt, anzuhalten. Wir hatten uns schon bei der freien [21]) Feier des Charfreitags überzeugen können, daß man, anstatt den Eifer der Geistlichen zu begünstigen, ihn in Banden zu werfen trachtete. Im Jahre 1844 war dieser Festtag, nach Einladung zu einer allgemeinen Versammlung der Geistlichen, in Gegenwart einer sehr starken Anzahl von Gemeinden mit einem freien Gottesdienste gefeiert worden. Unsere Kirchen hatten, insofern es an einem Festtage war, sich angefüllt. Eine zweite Einladung war für das Jahr 1845 angekündigt worden; sie würde ohne Zweifel den nämlichen Erfolg wie im vorherigen Jahre gehabt haben. Aber wir erhielten vom Staatsrathe den Befehl uns an das zu halten, was bisher stattgefunden hätte [22]). Wir waren über diesen ausdrücklichen Befehl um so mehr erstaunt, da der Charfreitag im Jahre 1844 mit Genehmigung der höhern Behörde auf eine freie Weise gefeiert worden war, und zwar als ein Mittel, die Wünsche der Gemeinden kennen zu lernen und, wenn es möglich wäre, den Weg zu einer gesetzlichen Feier dieses Tages zu bahnen.

III.

Der 20. Mai. — Verhandlung über die religiöse Freiheit im Großen Rathe. Der Antrag von Mercier.

Zahlreiche Petitionen waren bei dem Großen Rathe gegen die methodistischen Versammlungen (*assemblées méthodistes*) eingegangen.

---

[21]) Die Feier des Charfreitags ist in der Nationalkirche des Waadtcantons nicht gesetzlich vorgeschrieben, sondern den Geistlichen und Gemeinden freigestellt. [Der Uebersetzer.]

[22]) Vgl. Beweisschriften, Nr. VI.

Man sagte, sie wären durch die Absendung von Petitionen zu Gunsten der religiösen Freiheit hervorgerufen worden. Aber der erste Antrieb zu diesen der religiösen Bewegung entgegengesetzten Aeusserungen kam sicherlich von einer andern Partei. Was auch daran sein mag, die der religiösen Freiheit feindseligen Petitionen waren mit mehr Unterschriften bedeckt, als diejenigen welche die Freiheit verlangten. Es verhielt sich damit ebenso bei allen auf die Religion bezüglichen Streitfragen, ohne daß man indeß einen unwiderlegbaren Schluß über den Zustand der öffentlichen Meinung im Lande hätte ziehen können.

Der zwanzigste Mai war der vom Großen Rathe bestimmte Tag, um den Bericht über die Petitionen gegen die religiösen Vereine zu hören. Dieser Bericht, vorgetragen von Tavel, erörterte mit so großer Klarheit den Standpunct der Streitfrage, er ließ so trefflich den eigenthümlichen Charakter der gegen die religiöse Freiheit gerichteten Angriffe hervortreten, und er zeigte so stark die Rolle, welche die Bittsteller gegen die Nationalkirche wollten spielen lassen, daß wir kein Bedenken tragen ihn in die Sammlung der Actenstücke aufzunehmen [23]). Er zeigte, daß unsere Befürchtungen nicht ohne Grund gewesen waren, und schloß mit einer Ueberweisung der Petitionen an den Staatsrath, um zu prüfen, was sich unter diesen Umständen zu thun gebühre. Ein Abgeordneter verlangte die Hinzufügung einiger Worte, indem er den Wunsch aussprach, der Staatsrath möchte zum Besten der öffentlichen Ordnung und der religiösen Freiheit Maaßregeln ergreifen. Dieser Zusatz wurde zuerst durch eine Abstimmung mit erhobenen Händen angenommen, bei namentlichem Aufruf aber zurückgewiesen [24]). Man genehmigte einfach die Beschlüsse des Berichts. Die mündliche Erörterung eröffnete sich hierauf über einen Artikel des Entwurfs der Verfassung in Betreff des Associationsrechts. Dieser Artikel ward wesentlich angegriffen, wie in Bezug auf die Begünstigung der religiösen Freiheit, und man hörte aus dem Munde eines Staatsraths folgende Aeusserungen: „Die Freiheit des Cultus besteht in keinem Lande." — „Die Freiheit der Culte ist nicht zulässig." — „Im Jahre 1834 ward das Gesetz vom 20. Mai aufgehoben, und seit dieser Zeit gab es keine Unruhen mehr, weil alsdann der Methodismus, durch die Vollmacht beschützt, herrschte, und er ist bis

---

[23]) Vgl. Beweisschriften, Nr. III.

[24]) Obigen Zusatz hatte Louis Frossard vorgeschlagen, weil eine einfache Ueberweisung an den Staatsrath eine Empfehlung der Petitionen von Seite des Großen Raths zu enthalten pflegt. Als der Präsident den Zusatz für genehmigt erklärte, verlangte Bachelard den Namensaufruf, wobei derselbe von 77 gegen 46 Stimmen verworfen wurde. Vgl. „Die kirchliche Krisis ꝛc." S. 15. [Der Uebersetzer.]

zum 14. Februar 1845 der Unterdrücker gewesen, und dieser Druck der Methodisten hat die gewaltsame Reaction herbeigeführt, welcher unsere letzte Revolution gefolgt ist[25])." — Es läßt sich nicht in deutlicheren Ausdrücken sagen, daß man den religiösen Bewegungen eine Gegenpartei erregen wollte; denn das Wort „Methodismus", welches im Waadtcanton wie anderwärts eine sehr schwankende Bedeutung hat, wird häufig gebraucht, um nicht nur gewisse Aeusserungen einer religiösen Gesinnung, sondern auch eine aufrichtige Frömmigkeit und die Anhänglichkeit an Lehren, welche in unserer Liturgie und im schweizerischen Glaubensbekenntnisse ausgesprochen sind, zu bezeichnen. Es kann nur diesen letztern Sinn haben, wenn man es auf die Geistlichen und die frommen Mitglieder unserer Kirche anwendet. Man weiß, daß einer von den Beweisgründen, denen man gegen das Glaubensbekenntniß, als es abgeschafft wurde, Geltung verschaffte, „die Fahne der Methodisten" war.

Trotz der beredten und kraftvollen Worte, die man zu Gunsten der Duldsamkeit und der religiösen Freiheit aussprach, ergab sich aus dieser ganzen Verhandlung, daß das Princip nicht in unserer Verfassung würde gerechtfertigt werden. Das geschah beim 12. Artikel des Entwurfs, in Betreff der Besoldung der Geistlichen der Nationalkirche, welchen der Präfect Mercier in der nämlichen Sitzung vortrug; ein Vorschlag, der auf Folgendes gerichtet war: „jede Besoldung die aus der Staatscasse oder einer andern öffentlichen Casse kommt, war den Geistlichen entzogen, welche in andern religiösen Versammlungen, als den für den Cultus der Nationalkirche gesetzlich bestimmten Vereinen, einen Gottesdienst gehalten hätten[26])."

Wir wiederholen nicht die einzelnen Umstände dieser Verhandlung, welche sich hierüber verbreitete. Man sprach dabei Beschuldigungen aus, auf welche der Christ keine andere Antwort, als die in seinem Betragen und in Thatsachen besteht, geben kann. Wir beschränken uns auf die Anführung einiger Worte, welche einen gewissen Wiederhall zu haben schienen, und welche die Verhandlung beschlossen: „Der Rücktritt von einigen Geistlichen, (man hatte von vierzig bis funfzig gesprochen, welche gewissermaßen entschlossen wären sich vom Amte zurückzuziehen, wenn der Antrag Mercier's durchginge,) — er wird, sagt man, der Tod der Nationalkirche sein; ich glaube vielmehr, er wird ihr Leben sein; sie wird mehr an Einheit gewinnen, und die Katholiken werden nicht mehr über unsere Trennung triumphiren." — „Wann ich unsere Geistlichen die Bethäuser begünstigen gesehen, so habe ich urtheilen müssen, daß sie nur

---

[25]) Bulletin des Großen Raths, 1845. S. 289. 290.

[26]) Bulletin des Großen Raths, S. 310.

wegen ihrer Besoldung noch in der Nationalkirche stehen. Ich besitze eine Anhänglichkeit an die Nationalkirche, und die Secten bringen sie in Verwirrung. Einige Methodisten weigern sich sogar ihrem Vaterlande unter unsern Soldaten zu dienen. Ich begreife nicht, daß man nöthig hätte so viel Rücksichten zu nehmen auf diese Leute da[27])."

Der Antrag Mercier's ward für die erste Abstimmung zurückgewiesen. Allein auf den Vorschlag von Druey, der ihn in einer verschiedenen Form vortrug, beschloß man ihn an den Staatsrath wieder abzugeben, damit er einen Gesetzentwurf in diesem Sinne vorlegte[28]).

Mehrere unter uns dachten damals daran, vielmehr ihre Entlassung einzureichen als ein Amt zu behalten, das man herabzuwürdigen trachtete. Aber sie sahen ein, daß, solange als die Schmach, womit man sie vor dem Lande bedeckte, nur eine persönliche Beschimpfung wäre, sie dieselbe aus Liebe zu ihren Gemeinden ertragen müssten. Dennoch führte der Beschluß des Großen Raths einen schweren Angriff auf die Freiheit der evangelischen Amtsthätigkeit herbei, und folglich auch auf die Fortschritte der Frömmigkeit in der Nationalkirche. Man musste versuchen den unseligen Wirkungen dieses Ausspruchs zuvorzukommen.

Man vereinigte sich in Lausanne, um sich über diesen wichtigen Gegenstand zu besprechen. Das geschah am 26. Mai, welcher Tag das Vorspiel des 12. Novembers wurde. Wir waren der Anzahl nach ungefähr einhundert und funfzig. Der Professor Chappuis ward zum Präsidenten ernannt. Nach einem Gebet zu Gott eröffnete sich eine ernste und zugleich warme und würdevolle Besprechung über den Entwurf einer Denkschrift zum Vortrage an den Großen Rath, welche vom Pastor Verdez, der es sich ausgebeten hatte mit dieser Arbeit beauftragt zu werden, abgefaßt war. Man fragte sich, ob man ausdrücklich erklären müsste, man werde in dem Falle, daß der Antrag Mercier's durchginge,

---

[27]) Bulletin des Großen Raths, S. 323.

[28]) Auch in dieser von Druey veränderten Form erhielt der Antrag Mercier's nur eine schwache Majorität. Obwol kein Gesetz, konnte er es doch jeder Zeit und in Kurzem werden. Die Tendenz dieses Antrags aber, dessen weitere Folge in den Händen des dem Klerus feindseligen Staatsrathes lag, war ebenso unzweifelhaft klar als unheilvoll. Die waadtländische Geistlichkeit ist bei all ihrer äussern Achtung nicht reich zu nennen, und die Geistlichen müssen mit ihren zum Theil zahlreichen Familien fast alle hauptsächlich von der Staatsbesoldung leben. Der Hunger also sollte sie kirren und zwingen, daß sie ruhig zusähen, wie auf den Ruinen der Bethäuser eine von der Staatsgewalt gefesselte Nationalkirche aufgebaut würde. Diese ernstlich drohende Gefahr vereinigte um so enger die Geistlichen und leitete sie von frühern Parteiungen und verschiedenen Glaubensmeinungen zu einer um so festern Eintracht. [Der Uebersetzer.]

seine Entlassung einreichen. Nach mehrseitigen Betrachtungen begnügte man sich damit, daß man zu wissen that: das werde der wahrscheinliche Erfolg sein von einer Gesetzgebung, welche der Freiheit und der gesetzmäßigen Entfaltung, der wichtigsten unserer Einrichtungen, feind wäre. „Ueberdem," sprachen wir, „wie auch unsere Anhänglichkeit an unsere Kirche beschaffen sein mag, meinen Sie dennoch nicht, daß wir dieselbe unserer Pflicht vorziehen werden. Wir erklären Ihnen hiermit: daß wir jener jegliches Opfer zu bringen bereit stehen, aber nicht das Opfer unsers Gewissens." — Diese Denkschrift, bestimmt, die Angelegenheit der Bethäuser vom Gesichtspuncte der Nationalkirche aus [29]) zu vertheidigen, erhielt zweihundert einundzwanzig Unterschriften, d. i. von beinahe allen Pastoren und Geistlichen, welche im Lande sich aufhalten.

Als unser Gesuch an den Großen Rath abgegeben war, ernannte er eine Commission zur Prüfung und Berichterstattung. Dieser Bericht kam aber erst in der Sitzung vom 30. Januar 1846 zum Vortrag, und der Staatsrath — ging zur Tagesordnung über. Während man also und mit Recht geringfügigere Ansprüche von unabhängigen Bürgern annimmt [30]), betrachtete man es sogar nicht für würdig, daß an den Staatsrath in der Eigenschaft einer Anzeige ein Ausdruck der Wünsche von der Gesammtheit des Klerus überwiesen würde, und eine Sache, welche selbst nach der Entlassung vom 12. November noch mit den Namen von mehr als der Hälfte der Geistlichen, die der Staatskirche ergeben blieben, versehen war. — In der Sitzung vom 7. Juni 1845 bei einer Petition von Payerne, welche eine Berücksichtigung der Wünsche der Geistlichen beantragte, erklärte der Präsident des Großen Raths, daß er sein Umlaufschreiben vom 15. Mai aufrecht erhalte [31]). Man konnte schon damals sich überzeugen, daß der auf die Freiheit im Schooße der Nationalkirche geschehene Angriff sich auf die Gesammtheit der gemeinschaftlichen Lehren hinwendete, worauf die Regierung entschlossen war eine Anwendung ausfindig zu machen.

---

[29]) Vgl. Beweisschriften, Nr. VIII.

[30]) Vgl. „Die kirchl. Krisis ꝛc." S. 97: „Es traf sich, daß die Vorstellung der 221 Geistlichen zu Gunsten der religiösen Freiheit, und eine Petition eines Bänkelsängers für freien Verkauf sogenannter patriotischer Lieder, in der gleichen Sitzung des Großen Rathes behandelt wurden. Der Große Rath ist über die Vorstellung der Geistlichen zur Tagesordnung geschritten, die Petition des Sängers dagegen hat er dem Staatsrathe überwiesen." S. auch Evangelische Kirchenzeitung, J. 1846. Nr. 41. [Der Uebersetzer.]

[31]) Bulletin des Großen Raths, S. 649—656.

IV.

Bekanntmachung vom 29. Juli 1845.

Die neue, vom Großen Rathe angenommene Verfassung sollte am 10. August 1845 der Abstimmung der Urversammlungen (assemblées primaires) unterworfen werden. Der Staatsrath richtete hierbei an die waadtländischen Bürger eine Bekanntmachung, deren Verlesung von der Kanzel am Sonntage des 3. August zur Zeit des gewöhnlichen Gottesdienstes er verordnete. Diese Bekanntmachung enthielt eine Auseinandersetzung der neuen Verfassung, nebst einigen Bemerkungen über die Erneuerung des Großen Raths und einer Rechtfertigung des Staatsraths. Der Leser mag urtheilen, ob eine Schrift von solcher Beschaffenheit und von solcher Länge in den Kirchen, zu der für den Gottesdienst gesetzlich bestimmten Stunde, schicklicher Weise vorgelesen werden konnte [32]).

Die Verordnung in Betreff dieser Bekanntmachung kam in die Hände der meisten Geistlichen erst am Abend oder zwei Tage vor dem Tage, an welchem sie verlesen werden sollte. Einige empfingen sie erst früh am Sonntage in dem Augenblick, als sie die Kanzel besteigen wollten. Das Umlaufschreiben hatte den 30. Juli zum Datum der Absendung. Nur eine kleine Anzahl hatte Zeit, sich darüber mit ihren Amtsbrüdern zu besprechen. Man darf sich nicht verwundern, daß in der Art, wie man sich in dieser Beziehung benahm, einige Verschiedenheit obwaltete. Einige lasen es vor ohne alle Bemerkungen; Andere lasen es ab entweder vor oder nach dem Gottesdienste, und protestirten zugleich im Widerspruch mit dem Staatsrathe gegen die Gesetzwidrigkeit seiner Verordnung, wobei sie auf das Gesetz vom 23. Mai 1832, welches diese Art von Vorlesungen von der Kanzel herab aufhebt, sich beriefen [33]). Ungefähr vierzig Pastoren und Geistliche erklärten dem Staatsrathe, sich

---

[32]) S. die Beweisschriften, Nr. IX.

[33]) So lange der Waadtcanton unter Berns Herrschaft gestanden hatte, und auch nach seiner Trennung und Unabhängigkeit von Bern (im J. 1803), waren die Geistlichen gesetzlich genöthigt gewesen und daran gewöhnt, Bekanntmachungen und Verordnungen aller Art von den Kanzeln zu verlesen. Allein in den Revolutionsjahren 1830 und 1831 hatte man Proclamationen an heiliger Stätte gehört, welche zum guten Theile auf eine Aufregung der politischen Leidenschaften abzielten, und deren Inhalt für einen solchen Ort jedenfalls anstößig erscheinen mußte. Daher ward das Gesetz vom 23. Mai 1832 gegeben, das diesem Unfug ein Ende machte. Mit Recht durften nun die Geistlichen befürchten, daß sie bei einer gesetzwidrigen Nachgiebigkeit auch in den Strudel der neuen verhängnißvollen Februarrevolution vom J. 1845 gezogen werden sollten. [Der Uebersetzer.]

des Verlesens enthalten zu wollen, und machten ihm ihre Beweggründe bekannt. Der Staatsrath entsendete seine Beamten, um die Kanzeln einzunehmen und das Vorlesen, wogegen man Einwendungen gemacht hatte, zu bewerkstelligen. — An einigen Orten erregte diese Einmischung der weltlichen Macht in den religiösen Cultus Anstoß und Aergerniß. In Lausanne und an einigen andern Orten lief ein Theil der Anwesenden aus den Kirchen während des Verlesens der Bekanntmachung. Zu Croisettes hielt der Geistliche, als er seine Kanzel eingenommen sah, den Gottesdienst in vollem Zuge fort. Es ward von allen Anwesenden Folge geleistet. Die öffentliche Meinung schien, wiewohl in getheilter Weise, sich zu Gunsten der Geistlichen, welche die Bekanntmachung nicht vorgelesen hatten, auszusprechen [34]).

---

[34]) Vgl. Th. Besser in der Allg. Kirchenzeitung, v. 7. Apr. 1846. Nr. 56: „Zunächst möge noch in einigen Beispielen gezeigt werden, mit welcher Rücksichtslosigkeit einige von den der neuen Regierung ergebenen Beamten am heiligen Orte und gegen die Diener der Kirche verfuhren, und zwar Angesichts der Gemeinden, die gekommen waren, Gott in seinen Tempeln anzubeten."

„Ein großer Skandal (erzählt der Courrier) hat in der Kirche zu .... stattgefunden. Herr C., gesendet durch den Präfecten zu Lausanne, um sich zu versichern, ob der Herr Pastor D. die Proclamation des Staatsraths vorlesen würde, kam kurz vor Anfang des Gottesdienstes in der Pfarrei an und theilte dem Pastor den Inhalt seiner Sendung mit. Nachdem dieser sich überzeugt hatte, daß Herr C. seine Vollmacht habe, erklärte er, daß er der Einladung des Staatsrathes nicht Folge leisten könne, in Betracht dessen, daß Art. 12. des Gesetzes vom 23. Mai 1832 über die Bekanntmachung von Gesetzen u. s. w. dieser Behörde nicht die Gewalt gestatte, politische Proclamationen von der Kanzel verlesen zu lassen, sondern allein Beschlüsse, die Bezug auf die Religion oder auf irgend eine religiöse Feierlichkeit haben. Man kommt in das Gotteshaus. In demselben Augenblicke, wo der Pastor D. die Kanzel besteigt, nimmt Herr C. denselben Weg, indem er Jenem erklärt, daß, da der Befehl des Staatsrathes vollzogen werden müsse, er selbst, Herr C., es übernehmen werde demselben nachzukommen. Der Pastor fordert ihn auf, die Kanzel auf der Stelle zu verlassen und zu schweigen. Herr C. bleibt unbeweglich. Schon hatte er den Mund geöffnet, um die Versammlung anzureden, die über eine so unerhörte Vermessenheit ganz bestürzt ist, als der Pastor sich an die Anwesenden wendet und ihnen ankündigt, daß, da dieses Individuum die Schutzgesetze des öffentlichen Cultus mit Füßen trete, der Gottesdienst nicht eher beginnen könne, bis Herr C. die Kanzel verlassen und der Feierlichkeit der religiösen Handlung, um derentwillen man allein hier zusammengekommen wäre, die schuldige Achtung bewiesen haben werde. Da Herr C. dennoch widerstand, erklärte der Pastor, indem er die Kanzel verließ, die Versammlung für aufgehoben, lud sie ein, das Gotteshaus zu verlassen, und verließ es selbst, gefolgt von allen Anwesenden. Mehrere Gemeindemitglieder, sowie der Pastor selbst, bemühten sich vergebens, Herrn C. zu bewegen von seinem unglücklichen Vorhaben abzustehen

Der Staatsrath konnte befürchten, daß die ergriffene Maßregel keinen so günstigen Erfolg gehabt, als er erwartet. Er beeilte sich an die Präfecten und alle Gemeinderäthe ein Umlaufschreiben [35]), datirt vom 6. August, zu senden, in welchem er, mit dem Bestreben den bestimmten Sinn des Gesetzes vom 23. Mai 1832 zu umgehen, mit dem Vorwand, seine Bekanntmachung stimme für die Religion, und mit der Berufung auf einen frühern Gebrauch als das Gesetz vom Jahre 1832, gegen die Geistlichen eine Anklage auf offenkundige Widersetzlichkeit schleuderte und seinen unerschütterlichen Entschluß ankündigte, ein gleiches Verhalten nicht unbestraft zu lassen.

Dieses Umlaufschreiben war von bedeutsamen Folgen gewesen, noch bevor die Geistlichen etwas davon wahrgenommen hatten; denn man machte ihnen die schweren Beschuldigungen, die man gegen sie richtete, keineswegs bekannt. Sie waren überhaupt nicht beim Volke beliebt, da man seit langer Zeit dahin arbeitete, sie um ihre Achtung zu bringen; aber die unmittelbaren Beschuldigungen der Regierung zogen seit diesem Tage mehrern unter ihnen die Mißbilligung ihrer Gemeindeglieder zu. Sie sahen sich öffentlich beschimpft; und ihr Amt, an manchen Tagen groben Angriffen preisgegeben, verlor an einigen Orten alle Achtung.

---

und die Proclamation nach dem Gottesdienste und ausserhalb des Gotteshauses vorzulesen. Um einen langen, überdies wenig erbaulichen Streit zu vermeiden, ließ der Pastor Herrn C. allein im Gotteshause und feierte in Uebereinstimmung mit allen Gemeindemitgliedern den Gottesdienst unter den Bäumen, welche den Eingang beschatten. Die Bürger der betreffenden Gemeinde haben, auf's heftigste aufgebracht über solche Ausschreitungen, dem Pastor ihre Zufriedenheit mit der Festigkeit zu erkennen gegeben, welche er bei diesem Vorfalle bewiesen habe."

„Ferner von einem andern Orte wird berichtet: Nach der Beendigung des Gottesdienstes wollte die Versammlung sich entfernen, als Herr L., Tuchhändler aus Vevay, der die Abzeichen eines Substituten des Präfecten nicht trug, sich von der Bank der Municipalbeamten nach dem Altare stürzte, und die Zuhörer bat, ihm einen Augenblick die Aufmerksamkeit zu schenken. Er verkündete: daß er vom Staatsrathe beauftragt sei eine Proclamation mitzutheilen, welche von der Kanzel herab habe verlesen werden sollen, was der Herr Pastor zu thun nicht für rathsam gehalten zu haben schiene. Er setzte den Herrn Pastor deshalb zur Rede, welcher ihm fest und würdig antwortete: daß er die Ehre gehabt habe, Herrn Druey, Präsidenten des Staatsrathes, von seinen Beweggründen hinsichtlich der Weigerung, aus der Kanzel eine politische Rednerbühne zu machen, in Kenntniß zu setzen. Hierauf begann Herr L. die Proclamation zu lesen; aber der größere Theil der Versammlung entfernte sich in demselben Augenblicke, und die Lectüre hatte vor beinahe leeren Bänken statt." [Der Uebersetzer.]

[35]) S. dasselbe unter den Beweisschriften, Nr. X.

Dieser ungünstige Zustand verschlimmerte sich, als der Große Rath mit einer starken Majorität in der Sitzung vom 21. August bei Gelegenheit der Petitionen, welche aus dem District von Cossonay kamen, erklärt hatte, daß er mit Unruhe das Betragen der Geistlichen wahrgenommen hätte. So verurtheilten uns die beiden obersten Behörden des Landes in einer wenigstens sehr zweifelhaften Rechtsfrage, ohne uns gehört zu haben.

Der Staatsrath hatte in seinem Umlaufschreiben angekündigt, daß er die widerspenstigen Geistlichen, nach dem durch das Kirchengesetz vorgeschriebenen Gebrauch, durch die Districtscollegien würde richten lassen. Die Geistlichen, welche nicht zur Partei gehörten und über ihre Amtsbrüder richten sollten, wollten nichts thun, was ihre Unabhängigkeit beeinträchtigen konnte, oder was die Frage vorläufig zu entscheiden schien. Aber die beschuldigten Geistlichen (oder wenigstens die, welche es zu sein glaubten) hielten es für nothwendig, die öffentliche Meinung aufzuklären, da man ihnen eine Gelegenheit sich den Gesetzen gemäß zu vertheidigen abwarten ließ. Die Anklage die man gegen sie erhob, verbreitete sich nach zwei Richtungen, nach der des Rechts und nach der des Gewissens. Unfähig den gesetzlichen Gesichtspunct zu treffen, wendeten sich die Geistlichen an einige Rechtsgelehrte, die sie bevollmächtigten das Ergebniß ihrer Berathschlagungen zu veröffentlichen. Was die Angelegenheit hinsichtlich ihrer Pflicht betraf, so stellten sie die Geistlichen für sich in der folgenden Adresse dar, welche in der ersten Woche des Septembers erschien.

„Theure Mitbürger! Der Staatsrath beschuldigt in einem Umlaufschreiben, das den 6. August an die Präfecten und die Gemeinderäthe des Cantons gerichtet ist, der Rebellion die Geistlichen, welche die vom 29. Juli datirte Bekanntmachung der Regierung den 3. August von der Kanzel zu verlesen oder verlesen zu lassen sich geweigert haben. Also hat die oberste Behörde, ohne das Urtheil der durch das Gesetz zur Beurtheilung von kirchlichen Angelegenheiten eingesetzten Gerichte abzuwarten, einen Proceß zwischen sich und den Geistlichen vor der öffentlichen Meinung geführt und sie imvoraus allen Gemeinden als der Empörung schuldig bezeichnet. Ohne Zweifel hätten diese Geistlichen, wenn es um sie allein sich handelte, Stillschweigen beobachtet, eingedenk der Mahnung der heiligen Schrift: „Wenn ihr um Wohlthat willen leidet und erduldet, das ist Gnade bei Gott" [1 Petr. 2, 20.]. Aber es handelt sich hierbei nicht sowol um die Geistlichen, als vielmehr um ihr heiliges Amt, welches ihnen anvertraut ist, und welches in ihren Personen verachtet würde, wenn sich die Anklage auf Empörung als begründet herausstellte; es handelt sich ebenso um den christlichen Einfluß, den sie durch dieses Amt auf die Gemeinden auszuüben berufen sind. Seitdem diese so schwer beschuldigten Geistlichen nicht mehr im Stande sind zu schweigen, und nachdem sie lange gewartet haben, daß sie den Proceß, mit dem sie die Regierung bedroht hat, hingehen ließen, den Rechtsweg zu betreten: so sind sie es

jetzt ihrem Amte und ihren Gemeinden schuldig, gegen die Beschuldigung, die man ihnen im Angesicht des Landes aufgebürdet hat, im Angesicht des Landes Einspruch zu thun und gegen die Stellung, die man den Dienern der Nationalkirche bereiten wollte, zu protestiren."

„Urtheilet selbst, theure Mitbürger, ob eure Geistlichen, indem sie diese Bekanntmachung zu verlesen sich weigerten, etwas Anderes gethan haben als Das, was zu thun ihr Recht und ihre Pflicht war."

„1. Es war ihr Recht[36]). Ja, theuere Mitbürger, die Nationalkirche und die ihr dienenden Geistlichen haben Rechte in der Stellung, welche ihnen die Gesetze gegeben haben. Kein Bürger, wie auch seine Stellung sein mag, unterwirft sich der Willkür der Regierung. Das Gesetz allein, und zwar nur in den Grenzen des Gesetzes, giebt die Verbindlichkeit, daß die Regierung Verordnungen erlassen darf. Nun aber ist es das Recht der Geistlichen die Bekanntmachung nicht zu verlesen, zufolge des Kirchengesetzes vom 14. December 1839, welches in Art. 30. und den folgenden, bei Aufzählung der geistlichen Amtsverrichtungen, unter diesen Verrichtungen keineswegs die Pflicht anführt, Gesetze, Decrete oder andere politische Acten vorzulesen oder vorlesen zu lassen. Das ist ihr Recht zufolge des Gesetzes vom 23. Mai 1832. In diesem Gesetze zählen die Art. 5. und 6. die verschiedenen Arten auf, unter denen die Bekanntmachung der Gesetze, Decrete und richterlichen Entscheidungen geschieht, ohne daß es einer Bekanntmachung auf der Kanzel Erwähnung thut. Der 10. Artikel bezieht diese Bestimmungen auf alle Urkunden des Großen Raths und des Staatsraths, welche bekannt gemacht werden sollen. Und der 12. Artikel bestimmt, daß der Staatsrath die auf der Kanzel erfolgende Bekanntmachung von Urkunden, welche auf die Religion oder eine religiöse Feierlichkeit Bezug haben, verfügen kann; ein Artikel, welcher offenbar beweist, daß die Regierung nicht in dieser Weise andere Urkunden öffentlich bekannt machen darf, nämlich rein politische Urkunden, als zu welchen gehörig die Bekanntmachung, die man uns zu veröffentlichen aufforderte, allen Vorurtheilsfreien sicherlich erscheinen wird."

„2. Es war ihre Pflicht. Ja, theuere Mitbürger, ihre Pflicht als Bürger und als Geistliche. Das Gesetz bestimmt nicht blos die Rechte der Bürger, sondern auch ihre Pflichten gegen das Vaterland. Das Gesetz ist der Ausdruck des Nationalwillens, das Gesetz ist der Wille des Volks, das Gesetz steht über dem Staatsrathe, da ja diese Behörde, zur Vollziehung der Gesetze berufen, folglich dem Gesetze gehorchen muß und nicht anders als nach dem Gesetze handeln darf. Indem wir dem Staatsrathe nicht gehorchten, waren wir dem Gesetze gehorsam, und haben wir geglaubt, daß der Wille der Nation höher steht, als der Wille des Staatsraths. — Daher glauben wir als Bürger unsere Pflicht erfüllt zu haben, und es konnte in Wahrheit, nach den Schreiben, die an Mehrere von uns ergangen waren, größere Gefahr bringen dem Gesetze zu gehorchen, als ihm ungehorsam zu sein, um dem Staatsrathe zu gehorchen. In dieser Gesinnung haben wir uns nach dem Befehle unsers Herrn und Meisters, den Obrigkeiten unterthan zu sein,

---

[36]) Der Rechtspunct ist behandelt in dem beiliegenden Rechtsgutachten, welches von einer großen Anzahl unserer geachtetsten Rechtsgelehrten unterschrieben ist. (Es findet sich unter den Beweisschriften, Nr. XI.)

gerichtet, da wir uns ja der Obrigkeit unterworfen haben, welche bei uns über allen andern steht, dem Großen Rathe, dem lebendigen Ausdruck des Volkswillens."

„Allein wenn man voraussetzt, wir hätten, indem wir dem Staatsrathe das Verlesen der Bekanntmachung vom 29. Juli verweigert, keine Bürgerpflicht zu erfüllen, so haben wir bei dieser Weigerung vielmehr eine gebieterische Pflicht als Geistliche. In der That, wir sind keine Parteimänner und wollen es nicht sein. Leute von allen Meinungen gehören zu unsern Gemeinden, und müssen sich an unsern amtlichen Dienst wenden dürfen; das Evangelium, welches über allen Parteien steht, hat das Ziel, wie wir recht wohl wissen, sie alle zu versöhnen und in der christlichen Liebe zu befestigen. Auch waren wir verpflichtet, soweit es in unserer Macht stand, die evangelische Kanzel von Besprechungen, welche der Erbauung, die man am Fuße der Kanzel zu suchen kommt, fern stehen, frei und rein zu erhalten, wie sie es seit dreizehn Jahren war. — Wir waren verpflichtet, soweit es in unserer Macht stand, für unsere Heerden und für die Mitglieder unserer Heerden, zu welcher politischen Partei sie auch gehören, an der Schwelle, an welcher die Wuth der politischen Stürme ausathmet, einen Zufluchtsort sorgsam zu bereiten. — Wir waren verpflichtet, soweit es in unserer Macht stand, uns dem zu widersetzen, daß man in dem Heiligthume eine andere Stimme hörte als die Stimme Gottes, welche zu den Herzen von ihrem Heile und von ihrer Heiligung in seinem herrlichen Evangelium redet, oder den Ausruf euerer Gebete, welche sich zum Throne der Gnade erheben. — Wir haben dafür Alles gethan, was in unserer Macht stand. Wenn wir unsere Absicht nicht erreicht haben, so tragen wir in uns wenigstens das Bewußtsein eine heilige Pflicht erfüllt zu haben."

„Demnach, theuere Mitbürger, sind wir in unserm Rechte gewesen, da wir das Gesetz für uns hatten; wir haben ausserdem unsere Pflicht als Diener Gottes vollzogen, indem wir die Freiheit und die Reinheit des Cultus zurückforderten."

„Die weltliche Macht hat darüber anders geurtheilt. Sie nennt uns Empörer. Möge das Vaterland und vornehmlich möge der Herr hierüber zwischen uns richten! — Der Staat nennt uns Feinde unserer Nationalkirche. Sind wir ihre Feinde, da wir für sie einen gerechten Theil der Freiheit zurückfordern? Denn wir haben ebenso für die Freiheit unserer Heerden wie für die unsrige gewirkt. Wir, die Feinde unserer Nationalkirche! Wir, die wir bis hierher nur für sie gelebt haben! Wir, die wir seit so langer Zeit ihr unsere Liebe und unsere Anstrengungen geweiht haben! — Nein, theuere Mitbürger, ihr werdet niemals an eine solche Anklage glauben; denn ihr wisset, wie Gott es weiß, daß wir nichts Besseres wünschen, als dieser Kirche unserer Väter zu dienen bis an das Ende unserer Tage. — Aber, wenn man zur Sklavin der Willkür der Regierung eine Kirche machen will, deren Geistliche nach dem Belieben der weltlichen Macht in politische Prediger, fast in öffentliche Schreier verwandelt werden könnten, und deren Mitglieder, wenn sie in das Gotteshaus kommen, verbunden sein sollten ganz etwas Anderes als Das, was sie daselbst suchen, anzuhören: so sind wir nicht Freunde einer solchen Kirche; denn das ist nicht die Kirche, welcher unsere Liebe und unsere Amtspflicht gebührt. Und wenn in Folge der Anstrengungen, welche die

politische Behörde, um durch die Unterjochung unsers Amtes die Nationalkirche zu unterjochen, machen will, eure Geistlichen ihre Gemeinden zu verlassen verpflichtet wären, und diese Kirche, die wir lieben, darunter leiden sollte: so denket daran, theuere Mitbürger, daß wir es nicht sein werden, die es gewollt haben, und daß man nicht uns die Folgen davon wird zur Last legen können. Gott möge euere Geistlichen vor jeder Schwachheit bewahren und über unsere Nationalkirche glücklichere Tage leuchten lassen!"

„Genehmigt, theuere Mitbürger, unsere liebreichen und christlichen Grüße und unsere Wünsche für euer zeitliches und ewiges Wohl." [Folgen 41 Unterschriften].

Indessen ließ der Staatsrath die beschuldigten Geistlichen in der trügerischen Stellung, in welche sie sein Umlaufschreiben vom 6. August gebracht hatte. Er hatte die kirchliche Commission beauftragt, eine vorläufige gerichtliche Untersuchung anzustellen. Sie unterzog sich dieser Arbeit mit Sorgfalt, indem sie zahlreiche Abtheilungen unter den Geistlichen festsetzte, je nach den Umständen, welche ihre Weigerung die Bekanntmachung vorzulesen begleitet hatten. Sie schloß ihren Bericht mit der Behauptung, daß, obwohl sie gewünscht hätte, die Bekanntmachung wäre, um einen Streit zu vermeiden, verlesen worden, es doch nicht nöthig gewesen wäre, gegen die Mehrzahl der Geistlichen eine Anklage auf Widersetzlichkeit gerichtlich zu verfolgen. Sie begnügte sich zu verlangen, daß man nur zwei Geistliche an die Districtscollegien abgeben, und daß man an einen Hülfsprediger einen Verweis richten sollte.

Der Staatsrath schien zu schwanken, darum weil einer der Geistlichen [37]), welcher die durch das Umlaufschreiben vom 6. August hervorgebrachte Wirkung in seiner Gemeinde würdigen konnte, das Gesuch, vor Gericht geführt zu werden, an die Regierung richtete. Dieses Schreiben, wiewohl es nur eine einzelne Person betrifft, verdient einen Platz in dieser Sammlung, da es dazu beitrug, die Entwicklung des Processes herbeizuführen, den der Staatsrath gegen die Geistlichen begonnen hatte. Man findet es unter den Beweisschriften, Nr. XII.

V.

Das Urtheil der Districtscollegien und des Staatsraths.

Endlich beschloß der Staatsrath die Districtscollegien zusammenzurufen, um ihnen die Acte der Anklage zu überweisen, die er gegen

---

[37]) Es war der Pastor Fr. Vulliet zu Vufflens-la-Ville, der am 10. September sein Schreiben beim Staatsrath einreichte. — Vorher schon, den 13. August, hatte der Pfarrer Monneron in Lausanne sein Entlassungsgesuch eingegeben. Vgl. „Die kirchl. Krisis ꝛc." S. 37. [Der Uebers.]

die Paſtoren und Geiſtlichen, welche die Bekanntmachung vom 29. Juli zu verleſen ſich geweigert, gerichtet hatte. Sie vereinigten ſich den 22. October, jedes an dem Hauptorte ſeines Bezirks. — Bevor ſie ſich mit dem Hauptgegenſtande der Zuſammenberufung beſchäftigten, ward ihnen ein vom 8. October datirtes Umlaufſchreiben des Staatsrathes mitgetheilt, durch welches er ihnen, indem er die Geiſtlichen eines Rechts beraubte, das ſie bisher genoſſen hatten, verbot ſich durch Leute [38]) erſetzen zu laſſen, welche nicht Mitglieder des waadtländiſchen Klerus wären. Obwohl die Diſtrictscollegien die Kraft dieſes Verbots begriffen, welches auf nichts Geringeres abzweckte, als die äuſſere Verbindung unſerer Kirche mit allen andern evangeliſchen Kirchen abzubrechen: ſo lieſſen ſie ſich doch nicht ein auf einen ſo auſſerordentlichen Gegenſtand, welcher nur in einer gewöhnlichen Verſammlung verhandelt werden konnte. Sie gingen zu der Sache über, die ihnen vorgelegt war.

Sie alle hatten einige von ihren Mitgliedern zu richten. In denen von Lauſanne und von Payerne befanden ſich die Decane ſelbſt unter der Anzahl der Beſchuldigten. In Lauſanne hatte auſſer der Aufgabe über die Bekanntmachung das Diſtrictscollegium ſich mit einer Anklage zu beſchäftigen, welche der Staatsrath gegen drei Geiſtliche [39]) richtete, weil ſie in dem Bethauſe dieſer Stadt Verrichtungen übernommen hatten.

Ohne uns in das Einzelne der Verhandlung, welche über dieſe beiden Puncte ſtattfand, einzulaſſen, heben wir einen charakteriſtiſchen Zug hervor, welcher wie eine hiſtoriſche Zuſammenſtellung uns Intereſſe darzubieten ſcheint. — Betroffen von dem in der Anklageacte angeführten Ausdruck, es habe „ein unerhörtes Aergerniß" ohne Beiſpiel in der Geſchichte des Landes ſich zugetragen, machte ein Mitglied des Diſtrictscollegiums von Lauſanne folgende Bemerkung: „Es iſt wahr, daß der Staat und der Klerus bei uns im Allgemeinen in einem guten Verhältniß gelebt haben; ich erinnere mich nur Eines Vorfalls, der von dieſer Uebereinſtimmung eine Ausnahme machte, und bei welchem alsdann die Regierung verpflichtet war von den Entſcheidungen zurückzukommen, in

---

[38]) Eben ſo drückte ſich das Umlaufſchreiben aus, um „Diener des Evangeliums" zu bezeichnen, welche bei der Eingabe ihrer Entlaſſung noch fortwährend einen Theil der Nationalkirche bildeten. Meinte der Staatsrath ihnen den Titel als Diener Jeſu Chriſti zu verweigern?

[39]) Es waren Bridel und Scholl, Pfarrer in Lauſanne, und Descombaz, Pfarrer in Croiſettes. Sie hatten am Gottesdienſte im wieder geöffneten Bethauſe zu Lauſanne amtlichen Antheil genommen. Deshalb wurden ſie vom Staatsrathe der Widerſetzlichkeit gegen die Obrigkeit und der Unwürdigkeit ihres Amtes angeklagt. Vgl. „Der Conflikt der Waadtl. Geiſtlichkeit ꝛc." S. 13. „Die kirchl. Kriſis ꝛc." S. 38. [Der Ueberſetzer.]

denen sie ihre Rechte überschritten hatte. Allein ich bin begierig gewesen in der Kirchengeschichte irgendein Beispiel aufzusuchen, welches mit dem Fall, der uns beschäftigt, eine Aehnlichkeit hat. Ich habe eins in der Geschichte der englischen Kirche gefunden, und zwar in einem durch eine große Revolution ausgezeichneten Jahre, im J. 1688 gegen das Ende der Regierung Jacobs II., des Letzten der Stuarts. Dieser König, den man den Jesuitenkönig nannte, ertheilte dem Klerus die Verordnung, von der Kanzel herab eine den Rechten der englischen Kirche widersprechende Bekanntmachung vorzulesen. Mehrere Bischöfe widersetzten sich. Ein Theil des Klerus enthielt sich des Verlesens. Da wo sie verlesen wurde, sah man die Anwesenden sich entfernen, mit den Worten: „„wenn ihr die Verordnung erhalten habet sie vorzulesen, so haben wir keine erhalten sie anzuhören.““ Der König war einen Augenblick in Zweifel, ob er seine Bekanntmachung zurückziehen sollte; aber auf den Rath von Jeffrys verfolgte er die widerspenstigen Bischöfe und ließ sie in dem Tower von London einsperren. Man leitete ihren Proceß ein. Nach einer Verhandlung, welche eine ganze Nacht hindurch dauerte, erklärten die Geschworenen sie für unschuldig, indem sie den Grundsatz aufstellten, „„das Gesetz sei die einzige Richtschnur für den Gehorsam der Unterthanen.““ Alle Geschichtschreiber sind über diese Thatsache einig. Das Urtheil, welches sie über Jacob II. fällen, hat kurz den Inhalt, „„daß diesem Könige nichts fehlte als Achtung vor der Religion und vor der Gesetzmäßigkeit.““

Der Staatsrath klagte die Geistlichen an:

1. sie wären der Widersetzlichkeit schuldig, weil sie sich die Bekanntmachung vom 29. Juli vorzulesen oder vorlesen zu lassen geweigert, und weil sie Verrichtungen im Bethause zu Lausanne übernommen hätten;
2. sie hätten ein Betragen angenommen, das mit der Würde von Dienern der evangelisch reformirten Kirche nicht in Einklang stehe.

Die Districtscollegien stimmten überein, sie freizusprechen und über die beiden Hauptpuncte der Anklage ihre völlige Lossprechung zu erklären. In dem Collegium von Morges sprachen sich blos zwei Stimmen im entgegengesetzten Sinne aus.

Man hat die moralische Wirkung, welche diese Uebereinstimmung natürlich hervorbringen musste, dadurch zu vernichten gesucht, daß man sie als das Resultat eines Corporationsgeistes darstellte. Wir befinden uns nicht in der Stellung, um auf diese Insinuation zu antworten. Auch begnügen wir uns Diejenigen, welche uns der Parteilichkeit beschuldigen, zu ersuchen, daß sie uns das Gesetz nennen, worauf die Districtscollegien ein Verdammungsurtheil hätten gründen können. Bis man uns hierauf

eine entschiedene Antwort ertheilt, behaupten wir: daß die Districtscollegien, die man wie eine Disciplinarbehörde oder wie ein Geschwornengericht achtet, verpflichtet waren ein Urtheil auf Freisprechung abzugeben. Die Beweggründe, von denen ihr Urtheil begleitet ist, sind überdem in einer guten Rechtspflege unangreifbar. Dem Gesetze vom 23. Mai 1832 gegenüber hatte der Staatsrath kein Recht, die Verlesung seiner Bekanntmachung von der Kanzel zu fordern; und die Art, wie er seine Anklage in Beziehung auf die Theilnahme am Gottesdienste im Bethause zu Lausanne begründet, beweist genugsam, daß er in dieser Angelegenheit die Worte von keinem Gesetze für sich hat. Die Districtscollegien machten keinen Unterschied unter den Angeklagten, weil die Nebenumstände, welche einen Unterschied unter ihnen hätten bewirken können, keineswegs beweisend waren, und weil einige Unrichtigkeiten in die Anklageacten sich eingeschlichen zu haben schienen [40]).

Die Einstimmigkeit der Districtscollegien erfüllte alle wahren Freunde unserer Kirche mit Freude. Sie hofften, der Staatsrath werde diesen Umstand benutzen, um das für den Augenblick gestörte Vertrauen und die Eintracht zwischen den Geistlichen und sich wieder aufleben zu lassen. Musste er nicht als Richter und Partei sich der Verurtheilung enthalten, da der erste Gerichtshof freigesprochen hatte? Der 148. Artikel des Kirchengesetzes schien es ihm ausserdem zur Pflicht zu machen [41]).

Einige Tage vergingen in Erwartungen. Wir fragten einander mit einer Art von Aengstlichkeit, was die Regierung thun werde. Es dünkte Einigen, daß wir, sofern der Staatsrath die in den Beweggründen des Urthels dargelegten Grundsätze nicht in Abrede stellte, unsere amtlichen Verhältnisse mit ihm fortsetzen müssten, sogar dann, wenn er, um nicht das Ansehn zu haben, als wenn er vor den Districtscollegien zurückwiche, einige Verlegenheit gegen die beschuldigten Geistlichen ausspräche. Niemand dachte an das, was sich so eben ereignen sollte.

Unter dem Datum vom 3. November gab der Staatsrath sein Urtheil ab. Es war ein Verdammungsurtheil gegen dreiundvierzig Pastoren und Geistliche, welche von ihren Amtsverrichtungen auf

---

[40]) Vgl. unter den Beweisschriften Nr. XIII., das Urtheil des Collegiums von Lausanne.

[41]) Dieser Artikel ist in folgenden Worten abgefaßt:

„Der Staatsrath bestätigt oder ändert das durch das Districtscollegium oder durch die kirchliche Commission gegebene Urthel, sei es, daß er die ausgesprochene Strafe beibehält oder erhöht oder vermindert oder innerhalb der durch den 127. Artikel bestimmten Grenzen eine andere Strafe verfügt, oder sei es, daß er den Angeklagten freispricht. Er sorgt hierauf für die Ausführung des Urthels.

eine längere oder kürzere Zeit entlassen wurden, die größte Anzahl auf einen Monat, vier auf drei Monate, nur einer auf ein Jahr. — Diese Urkunde, welche man unter den Beweisschriften Nr. XIV. findet, tadelt einen nach dem andern der Beweisgründe des von den Districtscollegien abgegebenen Urtheils, um sie, wenn auch nicht mit haltbaren Gründen, doch wenigstens mit einer sehr geschickten Darstellung zu bekämpfen; sodaß Diejenigen irre geführt wurden, welche nicht hinlänglich über den wesentlichen Inhalt der Streitfrage aufgeklärt waren. Für uns hatte dieser Urthelspruch den Vortheil, uns keinen Zweifel übrig zu lassen über die Grundsätze, nach denen die Regierung die Kirche, deren Geistliche sie besoldete, verwalten wollte.

Beweisschriften

vor dem Entlassungsgesuch vom 12. Nov. 1845 [42]).

A. In Betreff der religiösen Freiheit im Allgemeinen.

I.

Brief des Präsidenten des Staatsraths an den Präfecten des Districts von Lavaux.

Lausanne, den 9. April 1845.

Mein Herr,

Zur Antwort auf Ihr Schreiben von gestern an das Departement der Justiz und der Polizei, bin ich beauftragt Sie zu der Bekanntmachung an die Separatisten zu veranlassen: daß sie freundschaftlich aufgefordert werden sich ihrer Vereine, welche die öffentliche Ordnung stören, zu enthalten. Es liegt im Interesse der Ordnung, daß diese Aufforderung an sie gerichtet wird, aber auch zugleich in ihrem eigenen Interesse. Sie werden ihnen imvoraus melden: daß, wenn sie hartnäckig darauf bestehen diese Vereine fortzusetzen, welche der Gegenstand der Verwerfung von Seite der großen Mehrheit des Volkes sind, das auf ihre Gefahr hin geschieht; in Betracht, daß allein der Cultus der Nationalkirche durch den Staat garantirt ist, daß der Staat diesen Versammlungen keinen Schutz schuldig ist, und daß er noch weniger Vorbeugungsmaßregeln zu ihren Gunsten anwenden darf.

Sie werden die Bürger durch alle Ihnen zu Gebote stehende Mittel veranlassen, sich ungesetzlicher Handlungen in Betreff dieser Fanatiker zu enthalten; da, wenn Unruhen, welche durch unsere Gesetze verboten sind, vorkommen sollten, die Gerechtigkeit ihren Lauf nehmen müsste. Sie werden

---

[42]) Die Actenstücke dieser ersten Abtheilung sind absichtlich weniger nach der Ordnung ihrer Data zusammengestellt, als nach der Verwandtschaft ihrer Gegenstände oder Inhalte. In der zweiten Abtheilung [Jahrg. 1847. Heft I.] werden dieselben nach der dann wichtiger gewordenen Zeit-Ordnung aufeinanderfolgen.

auch die einflußreichen Bürger veranlassen, für diese Maßregel zur Wiederherstellung des Friedens wohlwollend mitzuwirken.

Der Vice-Präsident, L. Blanchenay.

II.

Petition an den Großen Rath des Waadtcantons im Mai 1845.

Herr Präsident und Herren Mitglieder des Staatsraths.

Die unterzeichneten Pastoren und Geistlichen der Nationalkirche erlauben sich Ihnen hochachtungsvoll ihr Anliegen vorzutragen über ein Princip, das ihnen theuer ist, und das es im gleichen Grade, wie sie die Ueberzeugung hegen, einer großen Anzahl von Bürgern ist, über das Princip der religiösen Freiheit.

Wir würden, meine Herren, uns dieses Schritts, den wir jetzt thun, mit Freuden enthalten, wenn wir glauben dürften, daß er überflüssig sei, wenn wenig darauf ankäme, daß der Grundsatz der religiösen Freiheit durch unsere Staatsverfassung feierlich bestätigt worden ist, und wenn die Pflicht der Duldsamkeit allgemein unter uns verstanden und gewissenhaft ausgeübt würde. Dieser Zustand der Gemüther wird uns als eine genugsam sichere Bürgschaft erscheinen, und wir werden glücklich sein bei dem Gedanken, daß das waadtländische Volk in seiner Gesammtheit zu einer so hohen Stufe der Aufklärung und der moralischen Entwickelung gelangt ist, daß ihm eine Art von Beleidigung zugefügt worden wäre, wenn man den Fall vorausgesehen hätte, daß Bürger bei der Ausübung eines Rechts, das zu gleicher Zeit eine Pflicht ist, nämlich Gott den am meisten mit ihrem Gewissen übereinstimmenden Cultus zu erweisen, hätten in Aufregung gebracht werden können.

Aber, meine Herren, es ist uns nicht erlaubt uns solchen Einbildungen hinzugeben. Zahlreiche neuerliche Vorfälle, die öffentlich bekannt sind, können hierüber keinen Zweifel zulassen, sogar bei Denen, welche sich ganz besonders vor übereilten Urtheilen in Acht nehmen; und wir sind gezwungen daran zu denken, daß die religiöse Freiheit in Gefahr schwebt, wenn sie nicht ausdrücklich proclamirt und kräftig durch die Verfassung und die Gesetze verbürgt wird.

Wir sind nicht beflissen zu beweisen, daß die religiöse Freiheit ein Recht ist, das keinem Bürger ohne Ungerechtigkeit entzogen wird. Es hieße Sie, meine Herren, beleidigen, wollte man annehmen, daß Sie diese allgemeine Wahrheit zu verkennen vermöchten. — Wir berufen uns zu Gunsten unserer Bittschrift ebensowenig auf die Grundsätze der Gleichheit, welche entgegenstehen, wenn man einen Bürger eines Gutes, das man ihm vor allen andern gewährt, beraubt. — Wir suchen nichts weiter zu begründen, als daß die Sache die wir vertheidigen die der Ordnung ist, daß in der Freiheit die Ordnung besteht, und daß es eine Unordnung ergiebt, eine gesetzliche oder eine besonders persönliche, wenn die Freiheit verletzt wird. Wir übergehen alle solche allgemeinen Betrachtungen, (welche so nachdrücklich zu Gunsten der religiösen Freiheit sprechen, und welche ihr den ersten Rang unter den Menschenrechten angewiesen haben bei Denen, welche das Vorhandensein des Gewissens und des religiösen Gefühls nicht ableugnen,) um uns zu einer besondern Art von Betrachtungen hinzuwenden, welche uns vornehmlich durch den Zu-

stand des Landes und durch unsere eigene Stellung geboten worden sind, und von denen es uns scheint, daß ihre Wahrheit nicht wird bestritten werden.

Wir sind Diener des Evangeliums, meine Herren, und wir würden glauben dem Evangelium gegenüber, das wir zu verkündigen beauftragt sind, sowie dem Vaterlande gegenüber unsere Pflicht zu verletzen, wenn wir vernachlässigten unsere Stimme zu Gunsten der evangelischen Liebe zu erheben und zu verlangen, daß das Grundgesetz unsers Vaterlandes ihre göttlichen Grundsätze für heilig erkläre. Als Diener in der evangelisch-reformirten Nationalkirche sind wir dieser Kirche mit lauterer Gesinnung zugethan; wir tragen in unsern Herzen ihre Ehre und ihr Wohl. Es geschieht demnach im Namen des Christenthums, des Protestantismus und der Nationalkirche, daß wir von Ihnen, meine Herren, begehren, die Freiheit des Gewissens und der Gottesverehrung anzuerkennen und zu verbürgen. Wir reden von der Freiheit des Gewissens und der Gottesverehrung, weil die eine von der andern unzertrennlich ist, und weil, wie keine menschliche Macht das Gewissen antasten darf, jedes Mal wenn die Garantien zu Gunsten der religiösen Freiheit in Frage kommen, es die Freiheit der Gottesverehrung ist um welche es sich handelt.

Wir verlangen diese Freiheit im Namen des Christenthums: denn indem es uns verpflichtet unserm Gewissen gemäß zu handeln, verpflichtet es uns das Gewissen im Allgemeinen anzuerkennen und es bei Andern ebenso wie bei uns selbst zu achten; wobei wir unsere Anstrengungen völlig darauf hinrichten, Diejenigen aufzuklären, welche meinen, daß wir im Irrthume sind. Aber aufklären heißt nicht zwingen: Jesus Christus hat erklärt, daß sein Reich nicht von dieser Welt ist; darum wird es jederzeit gesetzwidrig sein, die Gewalt zu seinen Gunsten anzuwenden.

Wir verlangen diese Freiheit im Namen des Protestantismus. Der Protestantismus setzt voraus und kündigt an die Freiheit der Prüfung. Aber diese Freiheit würde jedenfalls trügerisch sein, wenn es nicht möglich wäre, das Ergebniß der Prüfung, der man sich anvertraut, gelten zu lassen und Gott auf die Art zu dienen, welche man für die angemessenste und für die beste hält. An der Freiheit der Gottesverehrung sich frevelhaft vergreifen, heißt also sich an der Freiheit der Prüfung frevelhaft vergreifen und sich in einen offenbaren Widerspruch mit dem Protestantismus versetzen. Lassen wir die Unduldsamkeit dem römischen Katholicismus: sie liegt in seiner Natur; er hat sie nöthig zu seinem Bestehn. Der Protestantismus hat die Freiheit feierlich zu verkündigen und hat keinen Grund vor ihr zu erbeben. Befürchtet man, die Freiheit möchte einen Zustand der Anarchie und endlich den Triumph des Papismus herbeiführen? Aber es giebt im Evangelium zwei Dinge, welche immerdar danach trachten sich zu versichern und ihren Ausgang darin haben Diejenigen zu vereinigen, die von ihnen die Grundlage ihres Glaubens erhalten: es ist die Wahrheit die es besitzt, und die Liebe die es einhaucht. Was den Katholicismus anlangt, er kann nicht gedeihen inmitten eines Volkes, bei welchem das Wort Gottes einen freien Lauf hat.

Wir verlangen endlich die religiöse Freiheit im Namen der Nationalkirche. Das waadtländische Volk will die Nationalkirche: sein Wille hierüber hat etliche Male in einer nicht zweideutigen Art und Weise sich ausgesprochen. Nun aber ist es unsere unerschütterliche Ueberzeugung, meine Herren, daß die

Nationalkirche ernstlich blosgestellt wird, wenn die religiöse Freiheit ihren letzten Athemzug verliert. Was wird in der That geschehen, wenn man Diejenigen unterdrückt und verfolgt, welche sich weigern daran Theil zu nehmen, und wenn man ihnen untersagt Gott die Verehrung zu erweisen, welche sie für die beste halten? Wir leugnen nicht, daß nur verblendete Leute in dieser Unterdrückung einen Gegenstand des Triumphes erblicken können, und daß sie einer Maßregel, welche dieselbe gesetzlich anordnet, Beifall zollen. Aber, meine Herren, die Meinung von allen aufgeklärten Leuten in unserm Lande und in ganz Europa wird, bevor eine geraume Zeit verflossen ist, über ein Gesetz der Unduldsamkeit Gericht gehalten haben. Die Erfahrung der Vergangenheit muß uns hierüber deutlich belehren. Ein solches Gesetz wird nichts vorbeugen, es wird vielmehr die Unruhen erregen und ihnen einen Stützpunct darbieten. Aber wann die Gerichtshöfe die Andersgläubigen wie Sectirer zur Geldstrafe, zum Gefängniß und zur Verbannung verurtheilen, so wird sich in allen Theilen des Landes ein Schrei des Unwillens erheben. Je nachdem sich die Zahl der Schlachtopfer vermehrt, wird das Gefühl der Gerechtigkeit und der allgemeinen Rechte des Gewissens mit um so größerer Gewalt hervorbrechen, und der Waadtcanton wird sich noch einmal in den Bann der öffentlichen Meinung von Europa gethan sehen. Man wird dann entweder umkehren oder der allgemeinen Misbilligung die Stirn bieten müssen, indem man hartnäckig auf der Bahn der Verfolgung fortschreitet [43]).

Was wird indessen aus der Nationalkirche werden, für welche man nicht verfehlen wird zum großen Theile die Verantwortlichkeit solcher Maßregeln erwägen zu lassen? Welche Stellung wird sie haben mitten unter den Kirchen? Wo wird ihre Ehre und Würde sein? — Die Nationalkirche des Waadtcantons, ja, meine Herren, unsere Kirche wird mit dem Vaterlande gebrandmarkt und beschimpft werden; man wird unfehlbar viele edeldenkende Menschen sie verlassen sehen, und es wird nicht lange dauern daß sie in Trümmer zerfällt. Das sind keine eitlen Vorhersehungen, meine Herren; in unsern Tagen fühlt man mehr als jemals, daß die Freiheit das Recht für Alle ist, dergestalt daß Nichts das Dasein der Nationalkirche in den Augen der öffentlichen Vernunft rechtfertigen, Nichts sie erretten und erhalten kann, als nur die Freiheit.

O, meine Herren, wie wollten wir wagen den Andersgläubigen ins Gesicht zu sehen, wenn sie im Namen der Kirche, deren Diener wir sind, verfolgt worden wären? Wie könnten wir ihnen die christliche Liebe und brüderliche Gesinnung bezeugen, die uns das Evangelium zur Pflicht macht, und die wir für sie fühlen, wenn sie unserm Vortheile gegenüber wie Verbrecher behandelt würden? Und von einer andern Seite, wie könnten wir es auf uns nehmen sie zu bekämpfen, wenn wir sie durch die Gesetze verfolgt und geschlagen sähen, wenn unsere eigenen Angriffe sie persönlichen Gefahren aussetzen könnten? Unter solchen Umständen würde ein Gefühl einer edlen Gesinnung den Vertheidigern der Nationalkirche den Mund verschließen. Unter diesem Verhältnisse würde auch die Verfolgung der Andersgläubigen für die Kirche selbst unheilbringend sein; und es ist eine Beleidigung und ein Angriff gegen sie, diese Verfolgung zu ihren Gunsten anordnen zu wollen. Seien Sie versichert,

---

[43]) Diese letztere Vorherverkündigung ist schon im J. 1845 und noch mehr im J. 1846 wörtlich in Erfüllung gegangen. [Der Uebersetzer.]

meine Herren, wenn ein solcher Zustand der Dinge einträte, so würde man eine Spaltung entstehen sehen, welche durch die Anzahl und den Charakter Derer die daran Theil nähmen furchtbar wäre, und die Nationalkirche, wie man sie gestalten wollte, würde keine Vergleichung aushalten.

Wir fordern also mit aller unserer Macht, meine Herren, die Freiheit der Gottesverehrung zu Gunsten der Andersgläubigen. Wir glauben, daß der Vortheil unserer eigenen Kirche, ebenso wie die Grundsätze des Rechts und der Gerechtigkeit, Sie veranlassen müssen unser Verlangen in Betrachtung zu ziehen, daß allein die Freiheit die Fortschritte der Spaltung verhindern kann, und daß die Verfolgung ihr nur neue Kraft geben wird. Auch in dieser Hinsicht können wir uns auf die Erfahrung der Vergangenheit berufen. — Was ausserdem geschehen mag, wir bitten Sie inständig, meine Herren, daß unsere Kirche niemals angeklagt werde, an der Verfolgung Theil genommen oder davon einen Gewinn gezogen zu haben; und wir erklären im Namen der Nationalkirche, insofern wir uns als ihre Vertreter betrachten dürfen, daß die Verfolgung, weit entfernt ihr zu nützen, sie zu Grunde richten wird; wir protestiren zu Gunsten der Freiheit.

Allein indem wir sie für Diejenigen, welche von unserer Kirche getrennt sind, verlangen, sei es uns erlaubt, meine Herren, dieselbe auch für unsere Kirche zu fordern. Wenn die Nationalkirche unterjocht wird, wenn das Amt der Geistlichen gehemmt und ohnmächtig gemacht wird: so wird das Christenthum ohne Zweifel nicht in Gefahr gerathen, da es nicht untergehen kann und keine Gewalt seine Triumphe aufzuhalten vermag; aber unsere Kirche wird sich entkräften und zuletzt unterliegen. Wie sollte sie den Bestrebungen ihrer Gegner, der Andersgläubigen und der römischen Katholiken entgegentreten, wenn Diese frei wären, wie wir es den Grundsätzen der Gerechtigkeit gemäß zu sein wünschen, und die Nationalkirche gebunden wäre; wenn die von der Nationalkirche getrennten Geistlichen in ihren öffentlichen und Privatvereinen eine vollkommene Freiheit zu handeln besäßen, während wir in unserem Amte gefesselt nur beschränkte Mittel der Vertheidigung hätten? Das würde der Nationalkirche einen harten Schlag zufügen, wenn man die Freiheit ihrer Geistlichen in der Ausübung ihrer amtlichen Verrichtungen beschränkte. Wir fügen hinzu, indem wir hierbei auf einen allgemeinen und schon ausgesprochenen Gedanken zurückkommen: daß die Freiheit für das Gewissen nothwendig ist und daß, wenn die religiös gesinnten Leute sie nicht in der Nationalkirche finden, sie dieselbe anderswo aufsuchen werden. So wird alles Leben sie nach und nach verlassen, und sie wird verfallen wie ein Körper, der seiner geistigen Kraft beraubt ist, die ihm Bewegung und Thatkraft giebt.

Gestützt auf diese Beweggründe, die wir Ihnen so eben vorgetragen haben, ersuchen wir Sie dringend, meine Herren, in die Staatsverfassung einen ausdrücklichen Artikel einzuschalten, welcher den Grundsatz der religiösen Freiheit feierlich festsetzt und welcher ihn auf eine solche Art aufstellt, daß diese Freiheit im Schoose der Nationalkirche und ausserhalb derselben gleichmäßig gesichert ist, für Die, welche sich dem Cultus, dessen Unkosten der Staat bestreitet, anschließen, und für Die, welche darin keine Befriedigung finden und das Bedürfniß eines andern fühlen.

Wollen Sie, meine Herren, die Versicherung unserer vorzüglichen und ehrerbietigen Hochachtung genehmigen. [Folgen 207 Unterschriften.]

III.

Bericht von Tavel. [Auszug aus dem Bulletin des Großen Raths, 1845. S. 281—285.].

Meine Herren! Bedenkliche Unruhen haben in einigen Theilen des Landes stattgefunden; Einbrüche in Wohnungen, Frevel gegen Personen, Verletzungen an Eigenthum, tumultuarische Aufläufe, das sind die Excesse, die gegen friedliche und unschädliche Bürger gerichtet gewesen sind, deren ganzes Verbrechen darin besteht, daß sie in ihrer Weise und nach dem Bedürfnisse ihres Gewissens zu Gott beten. — Vorfälle von solcher Beschaffenheit stehen dermaßen ausserhalb der Gewohnheiten und des Charakters des waadtländischen Volks, daß man sich nicht erwehren kann, das Werk einer fremden, unserer Ruhe und unsern Freiheiten feindseligen Hand dabei zu argwöhnen; und man kann unsern Mitbürgern nicht genug anempfehlen, auf der Hut zu bleiben vor den Fallen, welche die Anführer ihnen stellen können, um das Land zu strafbaren Zwecken in Aufruhr zu bringen. Man wird die Zeitanlässe zu dieser Aufforderung begreifen, wenn man weiß, daß am Hauptorte des Cantons die Aufregung auf den Punct gekommen ist, Unruhen, die für die oberste Behörde ernstliche Gefahr drohen, zu erregen, und daß in einer andern Gemeinde die Gerechtigkeit hat der Gewalt weichen müssen.

Unter diesen Umständen wenden sich zahlreiche Bittsteller an den Großen Rath, um geeignete Maßregeln zur Wiederherstellung der Ruhe zu verlangen Indem sie die Schuld auf die Andersgläubigen schieben, werfen sie ihnen vor, daß sie ihre Versammlungen ausserhalb der Kirchen halten und durch ihren besondern Gottesdienst die Einheit der Nationalkirche zerreissen.

Die Commission welche beauftragt ist an Sie Bericht zu erstatten, beginnt damit, zu erinnern: daß die religiöse Freiheit in keinem der verfassungsmäßigen Gesetze, welche das Land regiert haben, feierlich bestätigt ist; daß aber der Waadtcanton seit 10 Jahren sich einer weisen Duldsamkeit rühmt und sich dabei wohlbefunden hat. — Jetzt, da diese Duldsamkeit zu einem factischen Zustande zu gelangen schien, und es nur noch nöthig war sie in die Staatsverfassung aufzunehmen, haben beklagenswerthe Auftritte, bei denen das Ansehn der Regierung auf mancherlei Weise blosgestellt worden ist, die bürgerliche Gesellschaft beunruhigt und bewiesen, daß die Civilisation bei uns nicht die Fortschritte gemacht hat, auf welche man sich mit Recht verlassen durfte.

Vom Gesichtspuncte des natürlichen Rechts aus haben die Andersgläubigen für sich das Princip der Freiheit des Gewissens, das jeder Staatsverfassung vorausgeht und unvergänglich ist, und das nicht minder heilige Princip der religiösen Duldsamkeit, welche ein aufgeklärtes und edeldenkendes Volk niemals verleugnen darf [44]). Indessen muß man bekennen, es wäre zu wünschen, daß die Andersgläubigen verstanden hätten, daß der Vorzug, in einem Lande zu leben, das ihnen so kostbare Garantien für ihren Glauben bot, ihnen für ihr Verhalten gewisse Pflichten der Wohlanständigkeit und der

---

[44]) Diese vortrefflichen Worte lauten im französischen Texte: Au point de vue du droit naturel, les dissidents ont pour eux le principe préconstitutionnel et impérissable de la liberté de conscience, et celui non moins sacré de la tolérance religieuse, qu'un peuple éclairé et généreux ne doit jamais renier.

Selbstverläugnung vorschrieb, welche sie nicht ohne Undankbarkeit vergessen dürften. Es würde gar sehr ihnen zum Verdienst gereichen, wenn sie von ihrer Seite sich die Verbindlichkeit auflegten, keine Gelegenheit zu einem Unfalle für ihre Brüder und zur Störung der bürgerlichen Gesellschaft zu bieten. Das haben übrigens Mehrere auf diese Art begriffen, und Ihre Commission lässt gern Denen Gerechtigkeit widerfahren, welche bei einer guten Gesinnung die Klugheit besessen haben, die ihnen ein wohlverstandenes Christenthum unter den Umständen, in denen sich das Land befand, vorschrieb.

Ihre Commission, meine Herren, will so eben mit Freimüthigkeit über die Andersgläubigen Rechenschaft ablegen. Es ist nicht nöthig die Achtung aufzugeben, die man gegen religiöse Meinungen hegen muß, um zum Vortheil der Ordnung und der öffentlichen Ruhe von allen Mitgliedern der bürgerlichen Gesellschaft ihren Theil von Aufopferungen, von Entbehrungen und vornehmlich von Bescheidenheit zu fordern.

Es sei ihr jetzt gestattet, eine Behauptung hervorzuheben, deren Bedeutung die Bittsteller ohne Zweifel nicht berechnet haben. Nach ihnen würde die religiöse Meinung ein kräftiger Hebel sein, und die Nationalkirche würde nur in der Absicht organisirt sein, um dieselbe in weisen Schranken zu halten. Diese Lehre, vom Gesichtspuncte der Politik und des Machiavellismus aus betrachtet, enthält vielleicht eine unheilvolle Wahrheit; aber es ist unmöglich, daß es in den Bestrebungen des waadtländischen Volkes liege, sie als Regel anzunehmen und von ihr eine Anwendung zu machen. In der That, eine Nationalkirche in der Absicht zu organisiren, um die religiöse Meinung in weisen Schranken zu halten, heißt der Kirche die Herrschaft über die Einsicht und das Denken zuertheilen. Und wenn diese Kirche als eine einzige dasteht, wie es die Bittsteller zu verstehen scheinen, so heißt das die religiöse Meinung zu seinem Vortheile gerichtlich einziehen (confisquer), so heißt das einen Communismus in die Kirche bringen, aber einen Communismus, der unendlich gefahrvoller wäre als derjenige, welcher die bürgerliche Gesellschaft regierte, weil er ja Das, was in dem Menschen weit heiliger ist, die Kräfte seiner Seele und seiner Vernunft, umklammerte. Das ist ungefähr die Stellung der römischen Kirche; es ist die welche die protestantische Kirche zu Anfang der Reformation einnahm, als sie mit Geldstrafen und körperlichen Züchtigungen Diejenigen traf, welche durch Verleugnung oder Verlassen ihres Cultus gegen ihre Allmacht verstießen.

Wir glauben demnach die Idee von einer religiösen Meinung höher stellen und zur Wahrheit zurückkehren zu müssen, indem wir behaupten, daß diese Meinung keineswegs ein Hebel ist, sondern eine innige Verbindung der Seele mit der unsichtbaren Welt. Wenn man dieselbe in diesem Sinne auffasst, wird begreiflich, daß man keinen Vortheil dabei hat ihr Grenzen zu ziehen. Das Gebiet der Intelligenz ist genugsam weit ausgedehnt, auf daß die religiöse Meinung darin sich mit aller Freiheit bewegen und diesen so nöthigen Kampf zur Entwickelung der Vernunft, der Demokratie und der wahren Freiheit führen kann. Das ist ja, ohne Vorwissen Luthers und Calvins, das natürliche Streben der Reformation. Die Aufhebung des Glaubensbekenntnisses war die vernünftig nothwendige Folge ihrer Entwickelung. Der Anstoß zur Zersplitterung ist gegeben, und die Anstrengungen, die man

um sie aufzuhalten machen muß, dürften ihren Lauf vielleicht nur beschleunigen. Selbst bei der Annahme, daß man dahin gelangt, Alles auf den Mittelpunct zurückzubringen, was würde man gewinnen? eine Nationalkirche, welche, um Alles in ihre Einheit zu verschlingen, endlich den Staat selbst in sich gewaltsam aufnehmen würde.

Wenn man demnach die Folgen der Reformation und des Protestantismus für richtig erklärt, so ist die Nationalkirche nur eine Vereinigung der großen Mehrheit: das heißt Derjenigen, welche die geistige Nahrung, die man ihnen bietet, empfangen, ohne auf Mittel zu sinnen eine bessere aufzusuchen; und Derjenigen, welche, obwohl sie ganz nach der Vollkommenheit streben, ohne Gewissensscrupel mit der Gemeinde vereinigt bleiben können. — Eine solche Kirche hat sich vor keiner Nebenbuhlerei zu fürchten, da sie sicher ist, immerdar für sich die Mehrheit zu haben. Sie kann also einen edlen Muth besitzen, und der Staat hat dabei nichts zu fürchten.

Es würde unnütz sein die Ursachen der Unruhen aufzusuchen, welche in verschiedenen Epochen und in dieser letzten Zeit die bürgerliche Gesellschaft in Bewegung gesetzt haben. Diese Bewegungen liegen in der Natur der Dinge; es ist der Kampf des Fleisches gegen den Geist, der zu keiner Zeit vermögen wird zum Vorwande zu dienen, um die ewigen Grundsätze der Gerechtigkeit und der Freiheit zu vernichten. Indessen rechtfertigt, wie wir unumwunden anerkennen, das Bedürfniß der Wiederherstellung der Ordnung und der Ruhe in reichlichem Maße die Absichten der Bittsteller; aber Ihre Commission folgt ihnen nicht in das Heiligthum, in das jene eingedrungen sind. Indem sie den Andersgläubigen selbst die Würdigung ihrer Glaubensmeinungen und ihrer Lebensweise überläßt, beschränkt sie sich auf die Bemerkung, daß nach der Erfahrung, die wir vom Gesetze des 20. Mai gemacht haben, es traurig wäre in dieser Stunde verpflichtet zu werden, bei irgend einer gleichen Angelegenheit der irregeleiteten öffentlichen Meinung wiederum Genugthuung zu verschaffen.

Mit Schrecken sieht Ihre Commission nur halb die Möglichkeit, wie die Grenze und Schranke zwischen zwei Parteien, die auf gleiche Weise unfähig sind sich zu verständigen, zu stellen ist. Aber sie hofft, daß die Mittel, die man anzuwenden hat um bei gesunden politischen Ansichten zu verharren, noch nicht erschöpft sind, und daß die Regierung bei ihrer Weisheit und Kraft es verstehen wird zu verhindern, daß diese interessante Epoche unserer Geschichte, dieser Zeitraum des Fortschritts und der Freiheit, bei seinem Beginne nicht durch Unduldsamkeit und Verfolgung gebrandmarkt werde.

B. In Betreff der Rechte des evangelischen Predigeramts und der Freiheit im Schoose der Nationalkirche.

IV.

Schreiben des Bureau des Districtscollegiums von Lausanne, in Bezug auf die Amtsentsetzung des Pastor Marquis.

Das Bureau des Districtscollegiums von Lausanne und Vevey an den Staatsrath.

Meine Herren! Durch ein Schreiben der Kirchencommission vom 24. März haben wir amtlich erfahren, daß Sie den Pastor Marquis von seinem Amte

als zweiten Pastors in der Gemeinde Montreux abgesetzt haben. Gestatten Sie uns, meine Herren, Ihnen hierüber einige Bemerkungen vorzutragen. Wir gehen nicht damit um, die Ausdrücke der Zustimmung, die der Pastor Marquis gegeben, zu erörtern, und zu zeigen, daß sie im Grunde genau mit derjenigen übereinstimmt, welche viele andere Beamte und namentlich mehrere Geistliche gegeben haben. Aber wir glauben Ihnen einige Betrachtungen vorlegen zu müssen, welche uns scheinen eine eben so große Wichtigkeit als Wahrheit zu enthalten, und welche von den Ausdrücken der Zustimmung, die Marquis gegeben hat, unabhängig sind.

Die einstweilige, durch die Volksversammlungen vom 14. u. 15. Februar ernannte Regierung war durch dieselben mit einer ausserordentlichen Gewalt versehen worden, welche die regelmäßige Auctorität der Gesetze während der ganzen Dauer dieser Regierung und insoweit aufhob, als sie glaubte diese Gesetze aufheben zu müssen. Eines der ersten Werke des Großen Raths bestand darin, diesen ausnahmsweisen Zustand der Dinge zu beseitigen und durch die Ernennung des Staatsraths einer Macht, deren unbegrenzte Geltung nicht weiter, als sie durchaus nothwendig war, verlängert werden durfte, ein Ende zu machen. Diese unbeschränkte Macht der Regierung, die ihr ausschließlich zukam, hat nicht länger als die Regierung selbst gedauert; sie ist nothwendig gefallen, seitdem sie dem durch den Großen Rath ernannten Staatsrathe gewichen ist, und die auf einige Zeit aufgehobenen Gesetze haben seitdem ihre ganze Geltung wieder erlangt.

Nun aber, meine Herren, kann dem Kirchengesetze zufolge ein Geistlicher Disciplinarstrafen, deren schwerste die Absetzung ist, unterworfen werden. Allein dieses Gesetz hat für das gegen die Geistlichen gerichtete Verfahren Formen vorgeschrieben, welche ihre Ehre und ihre Rechte schützen. Die Fälle in denen diese Strafen auferlegt werden dürfen, sind in den Art. 129, 130 und 131 aufgezählt. Die Art des Verfahrens ist in Art. 139 und den folgenden vorgezeichnet. Der 144. Art. sagt, daß die Anzeigen, die vom Staatsrathe kommen, nothwendiger Weise dem Districtscollegium vorgelegt werden; und der 145. Art., daß das Districtscollegium die verklagte Person mit ihren Vertheidigungsmitteln anhört und über den Fall darauf Vortrag erstattet.

Marquis ist nicht von der einstweiligen Regierung sondern vom Staatsrathe abgesetzt worden, ohne daß die ihm günstigen Formen befolgt worden wären. Auch müssen, meine Herren, die Geistlichen eine lebhafte Unruhe fühlen, wenn sie bei diesem Vorfalle wahrnehmen, daß die Regierung sie wie Leute zu betrachten scheint, welche nicht mehr die Wohlthaten der Bürgschaften, die ihnen das Gesetz zusichert, geniessen. Sie fühlen auch einen tiefen Schmerz, wenn sie wahrnehmen, daß sie, aus Gründen die sie nicht kennen, sich eines Amtsbruders, den sie achten und lieben, sofort beraubt finden.

Unter diesen Umständen, meine Herren, würde das Bureau des Districtscollegiums von Lausanne seine Pflicht zu verletzen glauben, wenn es nicht zu Gunsten des Pastor Marquis Einspruch thäte, und wenn es Sie nicht aufforderte von einem Beschlusse zurückzukommen, den Sie glaubten über seine Person fassen zu müssen. Dieser Beschluß setzt eine ausserordentliche Macht voraus, mit welcher die einstweilige Regierung allein versehen war; wenn sie nicht davon gegen Marquis Gebrauch gemacht hat, so konnte dieser Geist-

liche nicht mehr durch den Staatsrath vermöge derſelben Macht in Unterſuchung gezogen werden; denn in dem Augenblick wo der Staatsrath ernannt war, konnte kein Geiſtlicher anders als nur in Folge des im Geſetz vorgezeichneten Verfahrens abgeſetzt werden.

In dem Falle, meine Herren, daß Sie nicht glauben uns unſern Einſpruch geſtatten zu dürfen, erſuchen wir Sie, daß Sie uns im Nothfalle ermächtigen das Diſtrictscollegium von Lauſanne zu verſammeln, um ihm den Gegenſtand vorzulegen, mit dem wir uns an Sie zu wenden uns erlaubt haben; und wir bitten Sie die Maßregeln, welche ſich auf eine Stellvertretung für Marquis beziehen, auf einige Zeit auszuſetzen.

Genehmigen Sie u. ſ. w.

Der Decan, C. A. Dapples, Paſtor.
Der Secretair, Espérandieu, Paſtor.

Pully, den 7. April 1845.

V.

Proteſtation der Conferenz in Vevey an den Staatsrath.

Vevey, den 15. April 1845.

Meine Herren! Die Unterzeichneten, Mitglieder des Diſtrictscollegiums von Lauſanne und geweihte Geiſtliche, haben nicht mit Gleichgültigkeit wahrnehmen können, daß einer ihrer Amtsbrüder abgeſetzt worden iſt, ohne daß die durch das Geſetz vom 14. December 1839 vorgeſchriebenen Formen befolgt worden ſind. Sie vereinigen ſich mit dem Geſuch, das vom Bureau des Diſtrictscollegiums am 7. d. M. ergangen iſt, in Beziehung darauf: daß der Paſtor Marquis in ſeine Function wieder eingeſetzt werde; oder, wenn das nicht geſchieht, daß ſeine Rechtsſache allen Formalitäten, welche im 12. Capitel des Kirchengeſetzes vorgezeichnet ſind, unterworfen werde. Sie ergreifen dieſe Gelegenheit, um ihre lebhafte Zuneigung gegen den Paſtor Marquis zu bezeugen, welche er durch ſeine Frömmigkeit, ſeine chriſtliche Liebe, ſeine moraliſchen Eigenſchaften und ſeinen Eifer, mit dem er ſich ſeiner geiſtlichen Amtsverrichtungen angenommen, verdient hat. [Folgen die Unterſchriften.].

VI.

Schreiben in Bezug auf die Feier des Charfreitags an die Geiſtlichen des Diſtricts von Lauſanne und Vevey.

Pully, den 18. März 1845.

Mein Herr und ſehr geehrter Bruder! Ich habe die Ehre Ihnen ein Schreiben der Kirchencommiſſion mitzutheilen, welches erſt geſtern Abends an mich gelangt iſt.

Empfangen Sie meinen brüderlichen Gruß.

C. A. Dapples, Decan.

Die Kirchencommission an den Herrn Decan des Districts von Lausanne.

Lausanne, den 16. März 1845.

Mein Herr Decan! Der Staatsrath hat uns an den am 23. Januar gefassten Beschluß erinnert, welcher lautet:

Der Staatsrath, in Betracht der Verschiedenheit der Meinungen in den Districtscollegien und des Umstandes, daß die Wünsche der Kirche über diesen Punct noch nicht hinreichend bekannt sind, beschließt, für jetzt nichts zur Einführung des Charfreitags als eines gesetzlichen Feiertags vorzunehmen. Ausserdem lässt er das fortbestehen, was in mehrern Gemeinden dermalen gebräuchlich ist.

Wir sind durch den Staatsrath beauftragt, die Herren Geistlichen zuvor davon zu benachrichtigen, daß für den Gottesdienst, der am Charfreitage stattfindet, keine Veränderung herbeigeführt werden darf; in Betracht, daß der vorstehende Beschluß ausdrücklich bestimmt ist, und daß er den status quo bestehen lässt; indem der Staatsrath, auf vorheriges Gutachten der drei Districtscollegien, den Gedanken eine gesetzliche Feier des Charfreitags festzusetzen aufgegeben hat.

Wollen Sie die Geistlichen Ihres Districts von diesem Beschlusse in Kenntniß setzen, sodaß diese noch vor dem nächsten Freitag dem 21. März an dieselben gelangt.

Empfangen Sie u. s. w. Der Präsident, H. Fischer.

C. In Betreff der Bethäuser und der religiösen Vereine ausserhalb der Kirchen.

VII.

Auszug aus den Acten der Synode von Bern v. J. 1532.

Capitel XLII.

Daß man an allen vorgeschriebenen Tagen predigen soll.

Ihre Eminenzen, unsere obersten Landesherren, haben in ihrem Reformationsedict an alle Geistliche verordnet, Sonntags, Montags, Mittwochs und Freitags zu predigen; und wiewohl wir uns damit entschuldigt haben, daß wir keine Zuhörer haben könnten, so ist es doch für gut befunden worden, daß jeder es sich soll angelegen sein lassen an diesen vier Tagen zu predigen, insoweit es ihm möglich wäre, selbst wenn er nur einen oder zwei Zuhörer hätte. Der Herr hat es sich nicht verdriessen lassen, sich an einem Brunnen mit einer einzigen Frau aus Samaria zu unterhalten [45]): warum will ein Diener Jesu Christi es sich verdriessen lassen von seinem Herrn und zu seiner Ehre selbst mit Leuten von niedrigerem Stande zu sprechen? Denn bei Gott giebt es kein Ansehn der Person [46]), und eine gläubige Seele gilt vor Gott mehr als die ganze Welt. Man wird auch Unterredungen dieser

---

[45]) Ev. Joh. 4

[46]) Apostelgesch. 10, 34. Röm. 2, 11.

Art ohne die Kanzel zu besteigen und auf die einfachste Weise halten können. Und wenn wir so bereit sind uns davon zu entbinden, so ist das ein Beweis, daß wir uns die Ehre Gottes sehr wenig zu Herzen nehmen, oder daß wir wohl mehr auf eine große Anzahl achten, als auf eine kleine Heerde und auf rechtschaffene Leute, denen wir immerdar wünschen müssen nützlich zu sein. Es giebt indessen mehrere Amtsbrüder, die daran Wohlgefallen finden, alle Tage zu predigen; das ist ein Fleiß, den wir als ein Zeichen guten Eifers loben. Es giebt auch mehrere Geistliche, welche mehr als ein Dorf in ihrer Parochie haben. Es würde wohl nothwendig sein, daß man da in andern Dörfern dem armen Volke in der Woche predigt, und daß man bisweilen Sonntags zwei Predigten hält. Es muß das in den Districtscollegien untersucht werden, weil der Zustand der Ortschaften nicht überall derselbe ist. Ueberdies darf Niemand einen fleissigen Geistlichen an der Ausübung seines Amtes hindern; denn Die welche auf Irrthümer gerathen, zu unterrichten und zurückzuführen, ist Pflicht eines jeden Christen, besonders aber der Geistlichen. Und wir wissen es gewiß, welche Frucht es bringt, von Herzen und mit Gebet zu einem einzigen schlichten und rechtschaffenen Menschen zu reden, und ihm sein Heil durch Jesum Christum zu zeigen, anstatt daß sonst ein solcher Mensch in seiner Unwissenheit elendiglich umkommt, und sein Blut aus den Händen des Geistlichen zurückgefordert wird, der wie ein falscher Priester das kranke Schaaf nicht verbunden hat.

Capitel XLIII.

Daß man zu den Zuhörern im Besondern reden soll.

Da wir verbunden sind nichts zu verabsäumen, um unser Volk zu Gott hinzuführen, so ist es nicht genug, in der Parochialkirche oder in allen Dorfschaften nach dem festgesetzten oder vorgeschriebenen Gebrauche öffentlich zu predigen; wir müssen auch unsere Zuhörer von Haus zu Haus aufsuchen und sie eifrig und insbesondere, sofern es möglich ist, auf dem Wege des Heils unterrichten und ihnen die Reue verkündigen, wie unsere Vorläufer die Apostel gethan haben. Denn der besondere Unterricht bringt weit mehr in die Herzen ein, als die Reden, die man öffentlich an Alle richtet.

VIII.

Denkschrift an den Großen Rath, von der Versammlung der am 26. Mai 1845 zu Lausanne zusammengekommenen Pastoren und Geistlichen der Nationalkirche des Waadtcantons.

Mein Herr Präsident und meine Herren! Der Große Rath hat am 20. Mai einen Beschluß in der Absicht gefasst, die Geistlichen zu nöthigen nur in den gesetzmäßigen, dem Cultus der Nationalkirche feierlich bestimmten Vereinen Gottesdienst zu halten. Wir Pastoren und Geistliche dieser Kirche beeilen uns Ihnen die Bemerkungen vorzutragen, welche uns das Gefühl unserer Pflichten gegen dieselbe in den Mund giebt.

Der Beschluß hat sicherlich unter den gesetzmäßigen Vereinen die durch das Kirchengesetz autorisirten Vereine verstanden, welche in dieser Hinsicht nur der bestehende Gebrauch in unserer Kirche rechtfertigt. — Nun aber scheint uns dieses Gesetz auch andere Vereine anzuerkennen als diejenigen, welche dem öffentlichen Cultus in den Kirchen bestimmt sind. Es legt den Geistlichen die Pflicht auf, einen Unterricht in der Religion der Jugend zu ertheilen; und dieser Unterricht, der zugleich ein Cultus und eine Unterweisung ist, geschieht vermittelst der häuslichen Vereine. Es gebietet ihnen die Pastoralbesuche, die geistliche Leitung und die Tröstung Derer, welche ihr Amt in Anspruch nehmen; amtliche Dienste, welche zuweilen sehr zahlreiche Zusammenkünfte nothwendig herbeiführen; als Beweis hiervon mögen diejenigen dienen, welche in Wohnungen, die ein Trauerfall betroffen hat, sich bei Begräbnissen bilden. Der Beschluß enthält nicht die Absicht, in diesem Puncte das Kirchengesetz abzuändern; im Gegentheil gründet er sich auf dieselben Bestimmungen des Gesetzes. Es sind also nicht diese bisher erlaubten Vereine, welche der Beschluß hat aufheben wollen.

Von einer andern Seite autorisirt der 106. Artikel die religiösen Vereine in den Kirchen, wenn die Gemeinderäthe und die Geistlichen wegen ihrer Gestattung übereinstimmen. — Der Beschluß hat in dieser Hinsicht die Freiheit der Gemeinden, denen überdem die Kirchen gehören, ebensowenig beschränken wollen. Diese Vereine bleiben hiermit ebenso erlaubt.

Es scheint uns seitdem, daß sich der Beschluß wesentlich auf die regelmäßigen religiösen Vereine bezieht, welche in den Sälen, die für sie besonders bestimmt sind, stattfinden, und welche allgemein unter dem Namen der Bethäuser (oratoires) bekannt sind. Es besteht wirklich eine gewisse Anzahl von Anstalten (établissements) solcher Art, welche von Mitgliedern der Nationalkirche besucht werden, und wo Nationalgeistliche Dienste verrichten. Wir bitten Sie, diese Bethäuser von andersgläubigen Versammlungen (assemblées dissidentes) zu unterscheiden, welche von andersgläubigen Geistlichen (ministres dissidents) geleitet werden. Das sind diejenigen, welche der Beschluß andeutet, und deren Leitung er den Geistlichen untersagen will.

So scheint der harte Sinn des Entschlusses, den der große Rath gefasst hat, beschaffen zu sein. Aber wird ein auf diesen Entschluß gegründetes Gesetz wirklich nur die Bethäuser treffen? Es giebt eine Menge von Vereinen, welche die Erbauung oder die Wohlthätigkeit zum Gegenstande haben; wie diejenigen, welche die Geistlichen regelmäßig oder zufällig in ihrer Wohnung halten, die der evangelischen Gesellschaften, der Missionsgesellschaften, der Bibelgesellschaften, die sich durch das Gesetz getroffen fühlen können. Das sind alle eben so sehr Versammlungen, welche niemals in den Kirchen stattfinden. Und das Gesetz bekommt um so leichter eine so ausgedehnte Deutung, als ihm, sobald es bekannt sein wird, zu dienstwilligen und eifrigen Vollziehern nicht Leute fehlen werden, deren Anzahl unglücklicherweise nur allzu groß ist, welche keine Freunde unserer heiligen Religion sind. Es wird an einigen durch schlechte Leidenschaften irregeleiteten Individuen genügen, um gegen den Geistlichen gerichtliche Untersuchungen hervorzurufen, und vielleicht die Behörde zu verpflichten, wider ihren Willen das Gesetz in der strengsten Art anzuwenden und sogar über dessen Hauptzweck hinauszugehen. Wir bitten Sie, meine Herren, würde eine solche Stellung für die Geist-

lichen zu ertragen sein, auch vorausgesetzt daß ihr Gewissen ihnen gestattete sie anzunehmen?

Wenn nicht alle Geistliche Bethäusern vorgestanden haben, sei es daß sie es bisher für ihre Gemeinden nicht für vortheilhaft gehalten dieses Mittel der Erbauung anzuwenden, sei es sogar daß sie es gemißbilligt hätten; wenn nicht alle an diesen Vereinen von einer andern Art, welche auf gleiche Weise durch den Beschluß bedroht werden, nicht Theil genommen haben: so werden Sie, meine Herren, nichtsdestoweniger einsehen, daß das Recht einer gewissen Anzahl unter ihnen in dieser Hinsicht das Recht Aller umfaßt, und daß dieses Recht, je nachdem es anerkannt oder verleugnet wird, sogar die Freiheit des evangelischen Predigeramts, das uns bisher unsere kirchlichen Einrichtungen gesichert haben, nach sich zieht.

So sieht man, wie es kommt, daß diese Frage in ihrem beschränkten Ansehn einen weiten Umfang hat. Das erklärt die Aufregung, welche nicht blos die ganze Geistlichkeit, sondern mit ihr auch die Gemeinden und das Land durchzogen hat.

Wenn wir von diesem Gesichtspuncte aus den Beschluß betrachten, so haben wir Sie, meine Herren, vor Allem daran zu erinnern, daß kirchliche Einrichtungen, um ihren Zweck zu erreichen, vom Geiste des Evangeliums durchdrungen sein und in jedem Falle sich nicht in einen Gegensatz zu seinen ausdrücklichen Erklärungen stellen müssen. Nun aber beschränkt das Wort Gottes, welches das geistliche Amt verordnet, niemals die Thätigkeit der Geistlichen auf diese oder jene besondere Form des Cultus, auf diese und jene Zeit oder an diesen und jenen Ort. Es will im Gegentheil, daß sie in Zeiten und auſſer den Zeiten reden, daß sie wie Krieger jederzeit zum Kampfe bereit stehen, indem sie ihr Leben und ihre Kraft aufopfern, um das Reich Jesu Christi zu erweitern durch das Mittel der Predigt, des Unterrichts und der Tröstung. Das ist es, was die Schrift und der Geist der heiligen Schrift fordert; das ist auch die Richtschnur, welche die Einrichtungen und die Gesetze in Beziehung auf die Geistlichen befolgen müssen, unter der Strafe, sich sonst mit dem Worte des Herrn der Kirche, der das evangelische Predigeramt eingesetzt hat, in Widerspruch zu befinden.

Indem wir uns, meine Herren, ganz auf diese so bedeutungsvolle Betrachtung stützen, um Sie zu ersuchen, den Geistlichen des Landes die Freiheit zu gestatten, die ihnen das Neue Testament, deren Diener sie sind, zusichert: glauben wir den Beschluß durch den Zweck selbst, den er hat, und durch die Beweggründe, die ihn eingegeben haben, bekämpfen zu müssen. Dieser Zweck, diese Beweggründe treten hervor aus den Verhandlungen, welche stattgefunden haben.

Sie haben uns überzeugt, daß Sie meinen, durch dieses Mittel die Stellung der Nationalkirche den Particularkirchen gegenüber deutlicher vorzuzeichnen und ihr eine höhere Macht zu ertheilen. Sie wollen die Nationalkirche, und dabei haben Sie die Gesinnungen und die Interessen des waadtländischen Volkes begriffen. Es fordert ihre Erhaltung, und es wird sie nicht ungestraft angreifen und erschüttern lassen. Wir, ihre Geistlichen, wir werden es auf dieser Bahn ermuthigen, und sind weit entfernt von dem Versuche es davon abzulenken, welcher Handlungsweise man uns öffentlich und mit Unrecht angeklagt hat. Wir sind mit ihm der Meinung, daß diese

Kirche, die uns von unsern Voreltern überliefert worden ist, getreulich vertheidigt werden muß. Wir sind mit ihm der Meinung, daß sie tiefe Wurzeln in unsere Sitten, in unsere Gebräuche, in unser nationales und religiöses Leben geschlagen hat. Wir sind mit ihm der Meinung, daß sie seit der Reformation das bewährteste Mittel ist in allen unsern Gemeinden die Verkündigung des Evangeliums zu sichern, unsern Glauben und unsere Freiheit gegen die Eingriffe, die von aussen kommen können, zu gewährleisten. Sie ist es, welche drei Jahrhunderte hindurch in unserm Vaterlande die Kenntniß von Gott und von dem Erlöser Jesu Christo erhalten hat! Sie ist es, welche zu verschiedenen Malen Protestanten bei sich aufgenommen hat, die das Land ihrer Geburt, wo es ihnen nicht mehr erlaubt war ihren Glauben frei zu bekennen, zu verlassen gezwungen waren! Sie ist es endlich, welche uns Pastoren und Geistlichen eine Ehre erwiesen hat, die wir als eine Gnade Gottes betrachten, die Ehre, uns zum Dienst des Evangeliums zu berufen!

Die Männer, die im sechzehnten Jahrhundert das Joch des Katholicismus abschüttelten, mussten Nationalkirchen gründen, um ihr Recht der Befreiung zu behaupten. Das war eine Nothwendigkeit der Zeit; wer vermag zu behaupten, daß sie verschwunden ist? Unsere Stellung ist dem Katholicismus gegenüber in einigen Puncten anders gestaltet; sie hat sich im Grunde nicht geändert. Während die römische Kirche in Europa dieselben Verhältnisse, wie ehemals, mit der politischen Macht und dieselbe Stellung den großen protestantischen Kirchen gegenüber bewahrt, darf man glauben, daß diese Letztern Nationalkirchen bleiben müssen. Nirgends ist dieses Verhältniß auffallender als in der Schweiz. Die Sicherheit der protestantischen Cantone ist nur um diesen Preis vorhanden.

Das, meine Herren, erklärt und rechtfertigt die Anhänglichkeit des Landes und die unsrige an der Stiftung einer Nationalkirche. Der Große Rath wünscht sie zu befestigen, und um dahin zu gelangen, hat er den Beschluß gefaßt, der uns beschäftigt. Er meint, daß jeder Gottesdienst, der ausserhalb der Kirchen geschieht, die Kirche entkräftet. Einig mit Ihnen über diesen Zweck, meine Herren, sind wir verschiedener Ansicht über die Mittel ihn zu erreichen. Sie meinen, das Wohl der Kirche erfordere, daß die Thätigkeit der Geistlichen beschränkt sei; wir meinen im Gegentheil, daß man sie vervielfältigen könne, und daß es insbesondere gefahrvoll sein würde, die Vereine, um welche gestritten wird, zu untersagen. — Es ist übrigens nicht wunderbar, daß Sie hierüber eine von der unsrigen verschiedene Ansicht hegen; wir haben bisher noch niemals Gelegenheit gehabt uns darüber öffentlich und offenherzig vor dem Vaterlande zu erklären. Man hat uns nach dem äussern Scheine beurtheilen können, ohne zu erforschen, welche unsere wahren Absichten waren. Vielleicht hätten wir uns noch mehr bemühen sollen diesen Irrthum zu zerstreuen. Heute bietet sich die Gelegenheit dar es zu thun; wir ergreifen sie mit Freude.

Wir behaupten also, meine Herren, daß die Vereine ausserhalb der Kirchen und in den volksthümlichen Bethäusern der Kirche nützlich gewesen sind, daß sie zu ihrer Befestigung beigetragen, indem sie zu ihrer Vertheidigung dienen. Um Sie davon zu überzeugen, haben wir nur kurz die Umstände, die ihrer Errichtung vorhergegangen sind, ins Gedächtniß zurückzu-

rufen. Sie werden wohl wissen, meine Herren, daß unsere Zeit fruchtbar ist an heftigen Bewegungen über die Fragen, welche den Glauben und die Kirche betreffen. Auf die politischen Stürme, welche Europa erschüttert haben, folgen religiöse Stürme. Diese beiden großartigen Ursachen geben der Reihe nach den Jahrhunderten einen leidenschaftlichen Charakter. Unser Canton ist einer von den ersten gewesen, die davon getroffen wurden. Es sind nun schon ungefähr fünfundzwanzig Jahre, daß wir unter uns Kirchen von Andersgläubigen haben sich bilden sehen. Das Land betrachtete sie nicht günstig, es versuchte sie um ihr Dasein zu bringen. Der Staat nahm vor Allem diese Sorge auf sich; er votirte das Gesetz vom 20. Mai. Dieses Gesetz brachte einen entgegengesetzten Erfolg hervor von dem, welchen man davon erwartet hatte; die Anzahl der Andersgläubigen vermehrte sich. Wenn man wirklich mit dem traurigen Plane umgeht, gegen eine religiöse Gesellschaft mit Gewalt zu kämpfen, so kann man nur dann hoffen seine Absicht durchzusetzen, wenn man entschlossen ist sie bis zu Ende in Anwendung zu bringen. So haben die Verfolgungen, welche in Frankreich von den Vätern einer großen Anzahl unter uns erduldet worden sind, daselbst die protestantische Kirche bedeutend geschwächt. Da hat man Feuer und Schwert angewendet. Fern mögen von uns so unglückliche Tage sein! Der Waadtcanton hat nicht den Gedanken gehabt, Verfolgungen dieser Art gegen die Andersgläubigen auszuüben. Er wusste wohl, daß sie innerhalb des christlichen Glaubens stehen und sich fest an die Reformation ketten. Bei aller Mißbilligung derselben hat man sie niemals als Feinde betrachtet. Der Staat musste also auf sein Unternehmen verzichten; er hob das Gesetz auf.

Nach dem Staate versuchte es die Kirche die Andersgläubigen zu überwältigen. Sie wendete die ihr eigenthümlichen Mittel an, die Mittel der Ueberzeugung. Es eröffnete sich zwischen den Geistlichen der andersgläubigen Kirchen und den Geistlichen der Nationalkirche ein lebhafter Kampf von Verhandlungen, von Flugschriften, von Tractaten und Büchern. Sie haben, meine Herren, diesen Kampf vielleicht nicht gekannt; die Männer welche in ihn näher oder ferner verwickelt waren, sind die einzigen, die ihn gekannt haben. Die andersgläubigen Gesellschaften behaupteten indessen große Vortheile; ihr Gottesdienst ward auf eine einfache vertrauliche Weise gefeiert, während der Gottesdienst der Nationalkirche, der in großen Tempeln stattfand und für große Versammlungen bestimmt war, unter diesem Verhältnisse die nämliche Art der Erbauung nicht darbieten konnte.

Was war zu thun? In jedem Kampfe ist, wenn ein Gegner eine neue Waffe führt, die Anwendung dieser Waffe das Mittel ihn zu bekämpfen. Man hatte demnach den Gedanken, in den Gemeinden, wo die Spaltung drohte, von ihr die Waffen zu ihrer besseren Bekämpfung zu entlehnen. Man muß hinzufügen, daß das Bedürfniß nach vertraulichen und besuchtern Religionsvereinen einige Theile der Kirche beunruhigte, ohne daß die Spaltung daselbst zu einem unmittelbaren Verfahren Ursache war, und daß es mehrern von ihren Geistlichen Vorurtheile einflöste. Sollte man es verkennen? Dann wurden einige nationale Bethäuser gegründet. Da konnte man eine sehr trauliche Predigt wegen einer geringen Anzahl von Zuhörern halten; und da konnten überhaupt die Leute welche eine derartige Erbauung wünschten, sie finden, ohne sie in den andersgläubigen Versammlungen auf-

suchen zu müssen. Mehrere von diesen Leuten hingen mit um so größerer Kraft an der Nationalkirche, und während sie unabläſſig dem Gottesdienste in den Bethäusern beiwohnten, fanden sie sich auch sehr fleiſſig beim Gottesdienste in den Kirchen ein. Die Geistlichen von ihrer Seite waren um so mehr ermuthigt die Anwendung dieses Mittels fortzusetzen, da die katholische Bekehrungsucht, die sich unter uns in eine betriebsame Thätigkeit zu setzen begann, es erforderte, sich vielfach in Angriffs- und Vertheidigungszustand zu versetzen. — Sie müssen begreifen, meine Herren, daß diese Vermehrung der Amtsgeschäfte die Geistlichen gar sehr beläſtigte, und daß, wenn sie darein willigten, es geschah, weil sie glaubten, daß die Pflicht sie dazu aufforderte. Sie nahmen mit Freude diese neue Last auf sich in der Ueberzeugung, daß es vortheilhaft für das Reich Jesu Christi und für die Nationalkirche sein würde. Man konnte befürchten, daß diese neue Arbeit der Erfüllung der bisherigen schaden würde. Indessen scheint das bis jetzt nicht der Fall gewesen zu sein; wenigstens haben die Gemeinden, denen es zukommt hierüber Bemerkungen zu machen, wenn sie nöthig werden sollten, noch keine kundgegeben.

Es trat nun unerwartet die Revolution vom Februar ein. — Sie ward von einigen feindseligen Aeusserungen gegen die Bethäuser begleitet. Diese Aeusserungen indessen fanden nur an einer kleinen Anzahl von Orten statt, und nur ein Theil der Bevölkerung nahm daran Theil. An andern Orten wurden die nationalen Bethäuser von der Bevölkerung selbst beschützt. Da wo es eine Volksbewegung gab, glaubten die Geistlichen sich auf einige Zeit zurückziehen zu müssen, und solche Bethäuser wurden geschlossen. Aber sie hofften, daß dieser Zustand der Dinge vorübergehend sein, und daß man begreifen würde, daß die Bethäuser zum Wohle der Nationalkirche eingerichtet wären. Sie wünschten nichtsdestoweniger in ihrer Freiheit von der Regierung unterstützt zu werden. In dieser Absicht haben neulich zweihundert und sieben Pastoren und Geistliche eine Petition an den Großen Rath gerichtet, worin sie ebenso ganz im Allgemeinen eine Beschirmung der religiösen Freiheit, als auch für die Geistlichen und Laien der Nationalkirche eine Bewahrung der Freiheit zu handeln, wie sie bisher dieselbe genossen haben, verlangen. Der Große Rath schien nicht geneigt diesen letztern Wunsch zu genehmigen; der Beschluß, den er gefaſst hat, giebt dafür den Beweis. Wir hoffen indessen, meine Herren, daß dieser Beschluß nicht entscheidend ist, und daß Sie ihn, wenn der Irrthum, worauf er gegründet ist, sich aufgelöst hat, aufgeben wollen.

Erlauben Sie uns, meine Herren, unsern Wunsch noch durch einige Betrachtungen zu unterstützen.

Eine besondere oder getrennte Kirche kann, ohne Nachtheile für ihr Bestehn und sogar mit gewissen Vortheilen, nur Eine Form des Cultus zulassen und hierin sehr exclusiv sein. Das findet sich in einigen Kirchen der vereinigten Staaten von Nordamerika, in mehrern andersgläubigen Kirchen Englands, Frankreichs und unsers Landes. — Eine Nationalkirche kann nicht eben so exclusiv sein. Wie ihr Name anzeigt, ist sie bestimmt, alle Bürger welche zur Nation gehören, in ihre Mitte aufzunehmen. Nun aber ist es unmöglich, daß in einer so großen Vereinigung von einzelnen Personen nicht Verschiedenheiten von Bedürfnissen, Neigungen, Bestrebungen vorhanden sein

sollten. Das ist vornehmlich eine Wahrheit in einem freien und aufgeklärten Lande, wie das unsrige ist, und in einer Zeit, in welcher Alles in Büchern und in Unterredungen besprochen wird. Die Kirche muß, obwohl sie mit ganzer Treue an der evangelischen Wahrheit festhält, diesen verschiedenen Bestrebungen sich hingeben, ihnen Genüge leisten, sie, wo es nöthig ist, berichtigen. Sie muß das Beispiel des Apostels befolgen [1 Kor. 9, 20 ff.], welcher Allen Alles geworden ist, ein Grieche bei den Griechen, ein Jude bei den Juden, auf daß er sie alle für Jesus Christus gewönne. Wir wissen es, daß die Kirche dabei vollständig ihren Zweck zu erreichen vermag; die religiösen Bedürfnisse sind in ihrem Ausdrucke so mannigfaltig und so voll von Ansprüchen, daß es täglich Leute geben wird, welche sie (die Kirche) nicht wird zurückhalten können; aber ihre Pflicht ist es dabei nicht weniger, dahin zu trachten, daß sie die Christen vereinigt und sie, dafern es möglich ist, verhindert sich von einander zu trennen. Ihre Diener müssen ebenfalls, wenn wir uns so ausdrücken dürfen, Denen nachlaufen, welche sie verlassen, um zu versuchen sie auf dem Wege der Ueberzeugung dahin zurückzuführen. Auch billigen wir, was man von einer der protestantischen Kirchen in Deutschland behauptet, nämlich daß da die Nationalgeistlichen durch eine Verordnung verpflichtet sind sich, sobald es möglich ist, in besondern religiösen Vereinen zu verbinden, um sie zu beaufsichtigen und um zu verhindern, daß dieselben sich von der Kirche trennen. In diesem Lande findet sich fast keine Spaltung.

Die Geschichte lehrt uns, daß man im 16. und 17. Jahrh. über diesen Gegenstand sehr verschiedene Ansichten hatte. Man ließ diese Verschiedenheiten der Bedürfnisse nicht gelten. Man verzieh noch weniger Meinungen, welche gegen die Kirche feindlich auftraten; und vermittelst des Staats bestrafte sie streng Diejenigen, welche sie äusserten. Bald waren es die Ungläubigen, die als Opfer fielen, bald waren es die Sectirer. In unsern Tagen ist eine solche Gewaltsamkeit unausführbar; und jedes Mal wo man sie angewendet, hat sie sich auf Die welche sich ihrer bedienten zurückgewendet. Aber die Kirche muß sich nicht allein vor Unduldsamkeit verwahren, sie muß auch ihre Formen wechseln, um den Anforderungen frommer Seelen entgegenzukommen. Eine Kirche die sich nicht mit der Zeit gestaltet, vermag nicht länger zu leben, als ein Staat der immerdar unbeweglich stehen bleibt.

In den Ländern wo man das nicht begriffen hatte, sind unermeßliche Zerrissenheiten entstanden, die früher oder später die Nationalkirchen zu zerstören und nicht blos den religiösen, sondern auch den politischen Zustand von Grund aus zu verwandeln drohen. Die Kirche von England und die Kirche von Schottland haben gesehen, wie auf ihre Unkosten furchtbare Spaltungen sich ausbildeten, weil sie selbst nicht hinreichend bereit standen den neu entstehenden Bedürfnissen Genüge zu leisten. Die römische Kirche im Gegentheil ist trotz der Irrthümer, die sie eines Tages tödten müssen, durch die Jahrhunderte hindurchgedrungen und hat großen und entscheidenden Ereignissen widerstanden. Eine der Ursachen dieser Erscheinung liegt in der Sorgfalt, welche Rom angewendet hat, um in seinem Innern neue Organe zu schaffen, wenn die Zeiten es forderten.

Wenn man im Waadtcanton von Anfange an die Art, wie die Spaltung niedergekämpft werden musste, wohl begriffen hätte, so würde sie nicht dahin gekommen sein, sich so, wie sie es gethan hat, daselbst festzusetzen. Sie

könnte, wenn man die Thätigkeit der Geistlichen beschränkt, daselbst schnell zahlreiche Anhänger erlangen, und das leichter als anderswo; denn den Kirchen, die unter Calvins Einfluß im Ganzen oder im Einzelnen reformirt worden sind, ist der Charakterzug gemeinsam, daß die Trennungen in ihr häufiger als in andern Kirchen vorkommen. — Wir befürchten dieses Unheil; wir befürchten es für die Kirche und für den Staat. Ihre Einheit bringt sie in gegenseitige Bürgschaft; was den einen beunruhigt, beunruhigt die andere. Wird das Land nach einer politischen Revolution eine religiöse Revolution vollführen und Alles wieder in Frage bringen wollen? Wir, wir glauben, daß es den Frieden in dem Staate und in der Kirche will, daß es ihn dringend fordert, und daß Sie in der gegenwärtigen Stunde einen Ausspruch in Ihrer Gewalt haben, welcher ihn auf eine lange Zeit befestigen oder gefährden kann. Bemerken Sie nun, daß seit fünfundzwanzig Jahren durch die Spaltung von zwölf- bis funfzehnhundert waadtländischen Bürgern, ohne Zweifel mit Unrecht, Leidenschaften aufgeregt worden sind. Was wird geschehen, wenn diese Hunderte sich in Tausende verwandeln? — Es unterliegt keinem Zweifel, daß der vorgeschlagene Beschluß einen solchen Erfolg haben kann. Wir wollen in der Nationalkirche alle die Gemeinden erhalten, die vielleicht im Begriffe stehen sie zu verlassen; sie sind von uns getauft, von uns im christlichen Glauben unterrichtet worden; wir lieben sie ebenso wie die andern alle. Suchen Sie uns nicht der Mittel zu berauben, durch welche wir sie an unsere Einrichtungen zu fesseln vermögen. Das Verlangen das wir ihretwegen vorbringen, tragen wir für alle andern Mitglieder unserer Gemeinden, tragen wir für die Gleichgültigen, für die Ungläubigen, wenn man in Betreff ihrer niemals Zwangsmittel anwenden und so die letzten Fäden, mit denen sie noch an der Kirche hangen, zerreissen will, die Fäden, durch welche wir, wenn es Gott gefällt, sie eines Tages mit ihr wieder vollständig zu verbinden hoffen.

Bringen Sie, meine Herren, Sich wieder in Erinnerung die Revolution, welche so eben das Vaterland bestanden hat. War sie denn nicht hervorgerufen durch die Gegenwart der Jesuiten in der Eidgenossenschaft? Man hat wahrgenommen, daß in dieser Zeit der Jesuitismus die katholische Kirche beherrscht, daß er es ist, der diese geschickte Bekehrungssucht einflößt, um alle Hülfsmittel anzuwenden. Nun aber können in den katholischen Cantons die Priester zu jeder Stunde in der Kirche und auffer der Kirche wirksam sein; es steht ihnen frei zu predigen, wann es ihnen gutdünkt, und mit den Mitteln mannichfach abzuwechseln, um sie in einen gemeinsamen Zweck zu vereinigen. Auf unserm protestantischen Grund und Boden haben Sie ihnen einen Theil dieser Freiheit zugestanden: ihre Capellen begrenzen die Ufer unsers Sees; ihre Bethäuser erheben sich im Angesicht unserer Tempel in den angesehensten Gemeinden; sie sind daselbst Tag und Nacht in amtlicher Thätigkeit; Schulen und Verwaltungsbehörden sind zu ihrer Erhaltung errichtet. Wer wird Ihre Familien, Ihre Kinder gegen die Netze, die ihnen gestellt werden, beschirmen? Lassen Sie uns diesen Kampf bestehen; wir wollen in ihn mit Freuden ziehen! Uns gebührt es für die Kirche und für das Vaterland zu kämpfen und das Erbtheil unserer Väter unversehrt zu erhalten. Aber, im Namen Gottes! binden Sie uns nicht Arme und Hände, liefern Sie uns nicht ohne Vertheidigung aus an unsere und Ihre Feinde;

lassen Sie uns die Waffen gebrauchen, die uns unsere Erfahrungen als die allein untrüglichen gezeigt haben, die freie Unterredung, die freie Verkündigung; lassen Sie uns die Mittel der Vertheidigung nach Zeit und Ort vielfältig abwechseln; gestatten Sie uns, mit Einem Worte, die Unabhängigkeit des evangelischen Predigeramtes! Vornehmlich werfen Sie nicht in das Innere der Kirche die Gährungsstoffe der Spaltung, wenn sie der Hülfe von allen ihren Kindern bedarf. Schon wartet der römische Priester auf die Stunde unserer Zwietracht, um auf ein Land loszustürzen, das er nur mit den Gefühlen des Schmerzes durchwandert. Wissen Sie nicht, daß er einem fremden Oberhaupte gehorcht, dessen Politik es ist, niemals auf die Rechte, die er sich beilegt, zu verzichten, und daß er seit Jahrhunderten sich auf einen gewissen Punct wieder einfindet, um denselben Geltung zu verschaffen? Wird das also der Erfolg von einer Revolution sein, die aus Haß gegen den Jesuitismus ausgeführt worden ist? Die allgemeinen schwierigen Verhältnisse der Schweiz sind noch weit von ihrer Lösung entfernt. Lassen Sie durch den Frieden, die Eintracht und die Thätigkeit uns auf die schlimmen Tage, die uns drohen, vorbereiten!

Warum hegen Sie gegen uns Mistrauen? Die Kämpfe, die wir seit so viel Jahren gegen die Glaubensspaltung bestehen, werden sie in Ihren Augen ein hinreichender Beweis unserer aufrichtigen Gesinnung sein? Sind Sie nicht die Vertreter dieses Volkes, von dem wir einen Theil bilden, in dessen Mitte wir leben, das wir inniger als unser Herz lieben, und von dem wir mit dem Propheten [Ps. 137, 5. 6.] sagen können: Vergesse ich dein, Jerusalem, so werde meiner Rechten vergessen, so möge meine Zunge an meinem Gaumen kleben! Vertrauet es uns nicht seine theuersten Angelegenheiten an? Seine Freuden, sind sie nicht unsere Freuden? seine Prüfungen, sind sie nicht unsere Prüfungen? Ist nicht zwischen ihm und uns ein gemeinschaftliches Leben der Gefühle und Zuneigungen? — Und, meine Herren, bedenken Sie indessen, worauf Sie unser Amt beschränken! Die Andersgläubigen von allen Namen dürfen sich mit voller Freiheit vereinigen; die römischen Katholiken dürfen alle Mittel der Bekehrungsucht in Anwendung bringen; und wir, die Mitglieder der Kirche, wir, ihre Diener, wir dürfen uns allein durch die Predigt in den Kirchen vertheidigen! Wie! man stiftete Gesellschaften aller Art, gelehrte, wissenschaftliche, militärische, patriotische Gesellschaften; man vereinigte sich in Beziehung auf alle Gegenstände, auf die des Vortheils, der Belehrung und des Vergnügens; es wäre nur die Erbauung, in deren Hinsicht es verboten würde sich zu versammeln? Wir täuschen uns, meine Herren; das entworfene Gesetz wird vielleicht keineswegs die Vereine zur Erbauung den Mitgliedern der Nationalkirche untersagen; sie werden sich in dieser Hinsicht, wie für alles Andere, die Freiheit bewahren, deren sich der Bürger einer Republik rühmt; nur die Geistlichen werden nicht das Recht haben solchen Versammlungen beizuwohnen! Eben so dürfen die Repräsentanten der Religion, ihre Diener, an den Vereinen zur Belehrung und zum Vergnügen Antheil nehmen, aber nicht an religiösen Vereinen! Wir wollen bei diesen Betrachtungen nicht länger verweilen. Je genauer wir es überlegen, destoweniger scheint es uns möglich, daß der Große Rath des Waadtcantons ein solches Gesetz ertheilen dürfte.

Zudem, meine Herren, wie auch unsere Anhänglichkeit an unserer Kirche

beschaffen sein mag, glauben Sie dennoch nicht, daß wir sie unserer Pflicht vorziehen werden. Wir erklären Ihnen jetzt, daß wir bereit sind ihr jegliches Opfer zu bringen, aber nicht das Opfer unsers Gewissens. — Glauben Sie, meine Herren, daß wir uns der Freiheit, die uns wird gestattet sein, mit Umsicht bedienen werden, daß wir wissen werden, wie Einige schon gethan haben, in Hinsicht auf die Bethäuser Verzicht zu leisten, wenn wir es von Vortheil für die Kirche halten. Stimmen Sie nicht für ein Gesetz, das einen tiefen Eingriff in unsere Nationalkirche thut, weil es einen Eingriff enthält in die Unabhängigkeit des geistlichen Amtes, das allein sie gewährleisten kann. Und vornehmlich verlangen Sie mit uns, daß man bei einer so wichtigen Maßregel das Verfahren befolge, welches durch das Kirchengesetz angegeben ist. Dieses Gesetz drückt sich im 74. und 75. Artikel folgendermaßen aus: „Art. 74. Das Districtscollegium prüft die Gegenstände, welche ihm vom Staatsrathe oder von einer kirchlichen Commission überwiesen worden sind, und übersendet diesen Behörden die Gutachten, die von ihm verlangt worden sind." „Art. 75. Jedes Districtscollegium darf dem Staatsrathe Vorschläge thun in Bezug auf die Beförderung der Religion und auf die geistigen Angelegenheiten der Kirche, ebenso auf die innere Einrichtung und Verwaltung der Kirche." Wenn also ein Gesetzentwurf, im Sinne des Beschlusses votirt, dem Großen Rathe vorgelegt werden muß, so bitten wir Sie, meine Herren, den Staatsrath einzuladen, die Gutachten und die Vorschläge der Districtscollegien einzuholen und sie zu gleicher Zeit mit dem Entwurfe dem Großen Rathe mitzutheilen.

Wir bitten Gott, daß er Sie geneigt mache unsere gerechten Einwendungen zu genehmigen, und daß er, wie er bis jetzt gethan hat, die Kirche unsers Vaterlandes gnädig segnen möge.

Wollen Sie, meine Herren, genehmigen die Versicherung unserer Hochachtung und Ergebenheit.

Lausanne, den 26. Mai 1845.

[Es folgen 221 Unterschriften].

D. In Betreff der Bekanntmachung vom 29. Juli 1845.

IX.

Die Bekanntmachung.

Der Staatsrath des Waadtcantons an die waadtländischen Bürger.

Sehr theuere Mitbürger! Ihr werdet eingeladen, euch Sonntags den 10. August 1845 über zwei Fragen von der höchsten Wichtigkeit für das Vaterland auszusprechen.

Die erste dieser Fragen besteht in der Annahme oder Verwerfung der Staatsverfassung, welche am 19. Juli von dem Großen Rathe eurer Wahl berathschlagt worden ist.

Die zweite Frage besteht darin, zu erfahren, ob ihr in dem Falle, daß die Staatsverfassung von der Mehrheit der waadtländischen Bürger, die ihre Abstimmung abgeben, angenommen wird, einwilliget den gegenwärtigen Großen Rath und Staatsrath bis zum Ende der Gesetzgebung, d. h. bis

zum Jahre 1849, beizubehalten, oder ob ihr im Gegentheil eine Erneuerung dieser Behörden von jetzt bis zum Monat März 1846 oder später verlanget.

Diese beiden Fragen sind von solcher Wichtigkeit für die Zukunft des Waadtcantons, daß wir es für unsere Pflicht halten euere Aufmerksamkeit für Thatsachen und Betrachtungen von solcher Art in Anspruch zu nehmen, um diese Fragen wohl begreifen und ihre Bedeutsamkeit würdigen zu lassen.

Die Staatsverfassung.

Die Staatsverfassung, welche der Bestätigung der Wahlversammlungen jedes Kreises unterworfen werden soll, ist gegründet auf die vom Jahre 1831 und gestaltet nach den souverainen Acten des vergangenen 14. u. 15. Februar. Alles was in der alten Verfassung gut und dem Wunsche des Volkes angemessen erschien, ist beibehalten worden. Die Veränderungen welche herbeigeführt worden sind, hat man in der Absicht vorgenommen, um sie zu verbessern und mit den Ideen und wirklichen Bedürfnissen des waadtländischen Volkes, welche in zahlreichen Petitionen ausgesprochen worden sind, in Uebereinstimmung zu bringen.

Werfet einen Blick auf die hauptsächlichsten Vorschläge des Entwurfs.

Tit. I. Die allgemeinen Einrichtungen und die Garantieen der Rechte der Bürger sind alle gewahrt worden. — Die Verbindlichkeit der Eltern, ihre Kinder unterrichten zu lassen, welche seit sehr langer Zeit in unsern Gesetzen bestimmt gewesen, ist in die Verfassung aufgenommen worden. — Der Unterricht in den öffentlichen Schulen wird mit den Grundsätzen des Christenthums und der Demokratie übereinstimmen. — Das Eigenthumsrecht wird fernerhin unverletzlich sein; die frühere Verfassung hat in diesem wichtigen Puncte keine Veränderung erlitten. — Auch ist nichts geändert worden an den Artikeln, welche die evangelisch reformirte Nationalkirche in ihrer Integrität aufrecht erhalten und garantiren. — Die Uebung der katholischen Religion, wie sie bisher stattgefunden hat, ist für die zehn Gemeinden des Districts Echallens, wo dieser Cultus besteht, fernerhin garantirt.

Tit. II. Die jetzige Gebietseintheilung (Territoire), in Gemeinden, in sechzig Kreise und in neunzehn Districte, ist beibehalten worden.

Tit. III. Die hauptsächlichsten Veränderungen beziehen sich auf das Recht hinsichtlich der Ausübung der Souverainität.

Zuvörderst hat der 1. Artikel der neuen Verfassung die Souverainität des Volkes im Waadtcanton auf eine bestimmtere und deutlichere Weise, als die Verfassung vom J. 1831, proclamirt. — Sodann sind die Rechte der Activbürger, welche die Wahlrechte in sich enthalten, auf eine größere Anzahl von Bürgern ausgedehnt. Um in den Kreis- und Gemeinde-Versammlungen stimmen zu können, wird es genügen volle 21 Jahre alt zu sein, anstatt der 23 Jahre, welche von der frühern Verfassung gefordert wurden. Die Assistirten werden nicht mehr von diesen Versammlungen ausgeschlossen sein, damit Alle welche zur Vertheidigung des Vaterlandes die Waffen tragen, an den Rechten der waadtländischen Familie theilnehmen.

Die andern Ausnahmen von der Ausübung der politischen Rechte sind so ziemlich beibehalten worden. — Demnach werden nicht Activbürger sein: 1) Die welche ihre politischen Rechte, ausserhalb des Cantons ausüben; — 2) die für mundtodt Erklärten und Die welche zu einem gerichtlichen Rath

erwählt worden sind; — 3) Die welche Bankerott gemacht und den ihren Gläubigern zugefügten Verlust nicht durch zufällig selbst erfahrene Verluste nachgewiesen haben; — 4) Die welche zum Verlust der bürgerlichen Rechte verurtheilt worden sind.

Was die ansässigen Schweizer-Bürger anbetrifft, d. i., die im Waadtcanton seit einem Jahre sich niedergelassen haben, so können sie, wie unter der frühern Verfassung, die politischen Rechte in dem, was Cantonalangelegenheiten betrifft, ausüben, nämlich in unsern allgemeinen Kreis- und Gemeinde-Versammlungen, vorausgesetzt daß sie die von Waadtländern geforderten Bedingungen in sich vereinigen, daß sie sich nicht in einem oben angezeigten Falle der Ausschliessung befinden, und daß sie aus einem Canton stammen, der den Waadtländern die Ausübung politischer Rechte gestattet. Die Erweiterung welche ihr Recht erhalten hat, besteht darin, daß sie über die dem Volke vorgelegten Vorschläge in Betreff der Cantonal- oder allgemeinen Angelegenheiten werden stimmen können; aber sie werden durchaus nicht an Gemeindeangelegenheiten Antheil nehmen können; sie werden also keinen Antheil haben an den Wahlversammlungen der Gemeinden, so wenig als an den allgemeinen Rathscollegien, an den Communal- und Municipalräthen. (Art. 70. 71. u. 75.).

Die Bundesgenossen (Confédérés) werden auch nicht eingeladen werden, über den Entwurf der Verfassung zu stimmen, welcher anjetzt der Bestätigung von Seiten der Kreisversammlungen unterworfen wird; weil die frühere Verfassung und das Gesetz vom J. 1840, das noch in Kraft ist, ihnen nur eine Ausübung der Wahlrechte, aber nicht das Recht über die Veränderungen der Verfassung zugesteht. — Die Fremden in der Schweiz haben in keinem Falle das Stimmrecht in unsern Versammlungen. Sie werden auch, wie die Bundesgenossen, nicht zur Erfüllung der Militärpflichten aufgefordert.

Eine besondere Beachtung verdient der 21. Artikel, welcher die Fragen zur Vorlage für die Abstimmung des Volks (les questions à soumettre à la votation du peuple) vorschreibt. Die verfassungsmäßigen Vorrechte des waadtländischen Volks sind in dieser Beziehung ansehnlich erweitert worden. Bei aller Anerkennung des Petitionsrechts hat die Verfassung vom J. 1831 der Bestätigung der Wahlversammlungen des Kreises nur die Veränderungen in der Cantonalverfassung und in dem Bundesvertrag vorbehalten. Diese Anordnungen sind in dem Entwurfe beibehalten worden; aber die Ereignisse im Februar haben bewiesen, daß sie nicht genügen. Man war in der That niemals im Großen Rathe über die Geltung und die Bedeutung der Petitionen einig; und es wäre gut gewesen, wenn die Versammlung das Volk um Rath fragen konnte, indem man es auf eine regelmäßige Weise zur Abstimmung über die Fragen, welche die Volksmenge trennten, eingeladen hätte. Aber die Verfassung vom J. 1831 bot dafür kein Mittel dar. Der 21. Artikel der neuen Verfassung hat diese Lücke ausgefüllt, indem er festsetzt, daß der Große Rath jeden Vorschlag der Abstimmung des Volks unterwerfen kann. Wenn es ihm erlaubt ist, dasselbe, bevor er eine Berathschlagung anstellt, um Rath zu fragen, so hindert nichts daran; auch nicht, daß er wichtige Gesetze der Bestätigung des Volks unterwirft, welches sie annehmen oder verwerfen kann. — Und wie es für die Bürger, gleichwie für den Großen Rath, von Wichtigkeit ist, zu erfahren, was bei

Anforderungen (demandes), die von einer gewiſſen Anzahl von Bürgern geſchehen können, in Wirklichkeit der Wille der Mehrheit des Volks ſei: ſo lautet die Verfaſſung dahin, daß das Volk zur Abſtimmung über einen Vorſchlag, wenn es achttauſend Activbürger verlangen, berufen werden muß. Dieſe achttauſend Bürger werden jedoch das Geſetz nicht vorſchreiben; ſie werden nur verlangen können, daß das Volk eingeladen werde, über die Frage oder den Vorſchlag, den ſie ihm zu unterwerfen wünſchen, ſich auszuſprechen. Die Entſcheidung über die Frage ſelbſt wird der Mehrheit der Activbürger des ganzen Cantons, welche ihre Stimme abgegeben haben, zukommen. — Um die Abſtimmung über dieſe Frage zu erleichtern, und damit die möglich größte Anzahl von Bürgern daran Theil nehmen kann, lautet der 21. Artikel der neuen Verfaſſung dahin, daß die Abſtimmungen, um die es ſich handelt, in den allgemeinen Gemeindeverſammlungen und nicht in den Kreisverſammlungen ſtattfinden werden. — Das Geſetz über die Kreis- und Gemeinde-Verſammlungen wird die Ausübung des Souverainitätsrechts anordnen und die Abhaltung dieſer Verſammlungen regeln.

Dieſe neuen Beſtimmungen ſind als eine unvermeidliche Folge des Grundſatzes von der Volksſouverainität erſchienen, welche an die Spitze unſerer Inſtitutionen geſtellt worden iſt. Man hat gefunden, daß es das beſte Mittel iſt, dem Volke die wahre und wirkliche Ausübung ſeiner Souverainität, die nicht ein todter Buchſtabe bleiben wird, zu ſichern. Die Beſtimmungen, um die es ſich handelt, haben auch zum Zwecke, Unruhen und Revolutionen zu vermeiden, indem ſie dem Großen Rathe die Macht ertheilen, zu erfahren, auf welcher Seite die Majorität iſt, welche folgerichtig der wahre Wille des Volkes iſt, und indem ſie demſelben das Mittel bieten, ſeiner Souverainität auf ordnungsmäßigem Wege die Oberhand zu verſchaffen, und welche einem jeden Bürger die freie Ausübung ſeiner Rechte zuſichern.

Tit. IV. Cantonalbehörden. (Autorités cantonales.) — Die drei Claſſen der Staatsbeamten, welche im Namen des Volks die geſetzmäßige Macht ausüben, die geſetzgebende, die ausübende und verwaltende, die Gerichtsbehörde, bleiben wie vormals getrennt. Die Communalbehörden (Autorités communales) ſtellen ſich unter einem beſondern Titel dar. — Die Unvereinbarkeit zwiſchen einigen öffentlichen Aemtern, welche durch die Verfaſſung von 1831 feſtgeſetzt worden, iſt beibehalten und, wie früher, wird das organiſche Geſetz einer jeden Behörde die Puncte, über welche die Verfaſſung nichts beſtimmt, ſowie auch das anordnen, was die Anhäufung der Rechte betrifft.

Der Große Rath. (Grand Conseil.) Die Organiſation des Großen Raths iſt im Grunde dieſelbe geblieben, mit den Veränderungen, deren Bedürfniß die Erfahrung hat fühlen laſſen. — Daher iſt die Dauer der Amtsverrichtungen der Deputirten, welche fünf Jahre war, auf vier Jahre zurückgeführt worden, damit die repräſentative Verſammlung des Landes ein deutlicherer Ausdruck der öffentlichen Meinung würde. — Die Entſchädigung der Mitglieder des Großen Raths, die man als ungenügend erkannt hat, iſt der Billigkeit angemeſſener geworden. Auf dieſe Weiſe wird das Amt eines Abgeordneten für alle Bürger zugänglich werden, und das Volk wird mehr Freiheit bei ſeinen Wahlen haben. — Der Große Rath wird auſſerordentlich verſammelt werden können, nicht nur wenn er vom Staatsrathe zuſammengerufen wird, ſondern auch wenn es dreiſſig ſeiner Mitglieder verlangen. —

Die Fesseln, welche die frühere Verfassung der gesetzgebenden Macht des Großen Rathes durch verwickelte Formen anlegte, indem es ihm die Initiative beschränkte und dem Staatsrathe ein suspensives Veto, das auf drei Jahre sich erstrecken konnte, bewilligte, diese Fesseln, sagen wir, sind hinweggenommen worden.

Der Staatsrath (Conseil d'Etat). Die Bestimmungen der frühern Verfassung hinsichtlich des Staatsraths sind beinahe ganz beibehalten; mit dem Unterschiede, daß die Dauer der Functionen von sechs auf vier Jahre zurückgeführt worden ist, und daß die Erneuerung nicht mehr in einem Drittheile, sondern aller zwei Jahre in der Hälfte besteht, dergestalt daß der Große Rath, der aus den Volkswahlen aller vier Jahre hervorgegangen ist, in dem ersten Jahre der neuen Gesetzgebung die Mehrheit des Staatsraths verändern oder beibehalten, und die vier andern Theile zwei Jahre später erneuern kann. Man hofft, daß bei diesem Mittel zwischen der Mehrheit des Staatsraths und der des Großen Raths und folglich dem Wunsche des Volks immerdar die Eintracht bestehen wird, ohne daß man dessenungeachtet Erschütterungen, die dem Geschäftsgange schadeten, ausgesetzt wäre. — Seinerseits wird der Staatsrath eine mehr directe und wirksamere Thätigkeit auf die Commissionen und andern Verwaltungsbehörden ausüben, welche zugleich einen Antrieb vom Volke und seinen Repräsentanten erhalten.

Die Gerichtsbehörden (Autorités judiciaires). Eine Umgestaltung in der Justizverwaltung war von allen Seiten gefordert worden. Die neue Verfassung hat dazu die Grundlagen gelegt und bietet die Wege zur Bewirkung von Verbesserungen in der Gesetzgebung. — Während man einen Friedensrichter und ein Friedensgericht in jedem Kreise, einen Gerichtshof in jedem District und einen Cantonalgerichtshof für den ganzen Canton beibehält, sind die Organisation, die Rechte und Befugnisse der Gerichtsbehörden einem Gesetzgeber überwiesen, welcher so den Auftrag und Befehl erhält, Alles was mit der Ausübung des bürgerlichen und peinlichen Rechts zusammenhängt, zu reformiren. — Das Institut des Geschwornengerichts ist für die Justizverwaltung in Criminalangelegenheiten garantirt. Das Gesetz wird das Geschwornengericht in zuchtpolizeilichen Angelegenheiten anordnen können. Der Canton wird so ein Institut besitzen, welchem freie Länder eine hohe Bedeutung beilegen. Das Geschwornengericht wird die Aufhebung der gegenwärtigen Criminalgerichtshöfe nach sich ziehen. — Um ein allzu zahlreiches Personal zu vermeiden, wird das Gesetz Gerichtshöfe anordnen können, welche aus Richtern, die aus den weiter oben erwähnten verschiedenen Körperschaften genommen sind, gebildet werden; es wird auch dieselben Körperschaften in Abtheilungen zertheilen können. — Um die Gleichförmigkeit und die gute Verwaltung der Justiz zu sichern, wird der Cantonalgerichtshof die Rechtsangelegenheiten leiten und die andern Körperschaften und Beamten dieser Classe beaufsichtigen. Ueberdem werden, um Mißbräuche, die sich einschleichen könnten, zu verbessern, die Körperschaften der Justizbehörde unter die hohe Aufsicht des Großen Raths gestellt werden, an welchen der Cantonalgerichtshof alle Jahre einen allgemeinen und besondern Rechenschaftsbericht über alle Theile der Justizverwaltung abgeben wird. So wird, unbeschadet der Unabhängigkeit der Gerichte, das waadtländische Volk seinen Willen kund *thun* können, wenn die Justiz seinen Bedürfnissen nicht angemessen ist.

Tit. V. Die Gemeinden (Communes). — Die Grundlagen der gegenwärtigen Verfassung der Gemeinden sind beibehalten. Die bei einigen Artikeln der frühern Verfassung angebrachten Veränderungen haben alle zum Zweck, den Gemeinden eine größere Freiheit der Wirksamkeit in ihrem Innern zu sichern und einer jeden die eigene Verwaltung nach den besondern Ortsverhältnissen zu gestatten. Daher bewilligt man den Gemeinden, deren Bevölkerung die Anzahl von 600 Seelen nicht überschreitet, die Befugniß, mit Genehmigung des Staatsraths an die Stelle ihres allgemeinen Raths einen Gemeinderath zu setzen. — Die Gemeinden, deren Bevölkerung die Anzahl von 600 Seelen überschreitet, werden fernerhin einen Gemeinderath (conseil communal) haben, welcher wählbar ist. Alle Gemeinden werden fernerhin einen Gemeindeanwalt (syndic) und eine Gemeindebehörde (municipalité) haben. — Die Mitglieder der Communalräthe und der Municipalitäten, welche auf sechs Jahre erwählt und zum Drittheil erneuert wurden, werden künftig nicht länger als vier Jahre auf ihrer Stelle bleiben und zur Hälfte erneuert werden. — Die allgemeinen Räthe (conseils généraux) sind nicht wählbar, sondern sie bilden sich aus waadtländischen Bürgern, welche wenigstens seit drei Monaten ansässig sind; es wird also nicht mehr erfordert das Haupt einer Familie zu sein, um an einem allgemeinen Rath Theil zu nehmen. — Um die Schwierigkeiten zu entfernen, denen man bei der Bildung der Gemeindebehörden begegnet ist, wird es genügen, daß zwei Drittheile der Stellen in den allgemeinen Räthen, in den Communalräthen und in den Municipalitäten von Bürgern der Gemeinde eingenommen werden; während die frühere Verfassung drei Viertheile verlangte. — Was die Artikel des Capitels über die Gemeinden anlangt, die sich nicht in der Verfassung vom Jahre 1831 (Art. 66, 67, 68, 76, §. 3.) finden, so enthalten sie keine Neuerungen, sondern Grundsätze, die durch unsere Gesetze und durch alte Gebräuche geheiligt sind. Die Gemeinden sind in der That zu jeder Zeit dem Staate unterworfen gewesen, weil ihnen der Große Rath Gesetze gab und der Staatsrath sie beaufsichtigte. Aber die neue Verfassung hat sich bemüht darzustellen, daß sie alle Unabhängigkeit genieſſen, welche mit dem Zwecke des Staats, mit seiner Einheit und mit der guten Verwaltung der Gemeinden selbst vereinbar ist. Man hat auch erklärt, daß die Bürger Miteigenthümer der Gemeindegüter sind, welche vor Allem dazu bestimmt sind, für den Local- oder allgemeinen Aufwand, den ihnen das Gesetz auferlegt, Sorge zu tragen; aber das Gesetz regelt das, was auf die Vertheilung der Gemeindevortheile Bezug hat. Es hat immer Recurs an den Staatsrath stattgefunden, im Fall eines Streites zwischen den Gemeindebehörden oder einer Gesetzesverletzung. In Betracht ihrer Wichtigkeit sind diese alten Grundsätze in die neue Verfassung aufgenommen worden.

Tit. VI. Die gegenwärtigen Gesetze müssen in einer so kurzen Frist, als es das Wohl der Gesetzgebung zuläßt, revidirt werden, um mit den Grundsätzen der neuen Verfassung in Einklang zu kommen und den Bedürfnissen und Wünschen der Nation zu genügen. — Mehrere Artikel der Verfassung vom J. 1831, welche verschiedene Einzelheiten der Organisation enthielten, sind aus der Verfassung vom J. 1845 ausgeschieden worden, um dem Gesetz die Bestimmung von Allem, was nicht fundamental ist und was sich verändern kann, freizulassen.

Das ist die kurze Uebersicht des Entwurfs zu der eurer Genehmigung unterworfenen Verfassung; das sind die hauptsächlichsten Verschiedenheiten zwischen der alten und der neuen Verfassung; das sind im Wesentlichen die Beweggründe, welche diese Veränderungen eingegeben haben. — Es ist nicht möglich, daß alle Artikel einer Verfassung Jeden befriedigen, und eine Verhandlung dieser Art kann nicht ohne gegenseitige Zugeständnisse zum Abschluß gelangen; denn was der Eine verlangt, wird oftmals von dem Andern abgeschlagen. Auch ist es die Uebereinstimmung der Arbeit, welche wesentlich zu beachten ist. Ihr werdet zusehen, Bürger, ob es im allgemeinen Interesse des Waadtcantons besser ist, die neue Staatsverfassung anzunehmen oder zu verwerfen.

Beibehaltung oder Erneuerung des Großen Raths und des Staatsraths.

Die zweite der Abstimmung des waadtländischen Volks unterworfene Frage, nämlich die Beibehaltung oder Erneuerung des gegenwärtigen Großen Raths und Staatsraths, verdient ebenfalls eine ernste Beachtung.

Der Große Rath, am vergangenen 24. Februar mit dem Auftrage die Verfassung und die Gesetze zu revidiren auf fünf Jahre erwählt, würde bestimmen können, daß er während der Zeit, die für die Gesetzgebung durch die neue Verfassung angewiesen ist, d. i. bis zum J. 1849 in seiner Stellung verbliebe; um so mehr, als er nur wenig an der Revision der Gesetze arbeiten kann, bevor die Verfassung angenommen ist, und als es von Wichtigkeit ist, daß nicht nur die organischen Gesetze der Behörden, sondern auch die andern Gesetze, deren Revision mit Ungeduld erwartet wird, in dem Geiste, den die Verfassung eingeflößt hat, ausgearbeitet sind. Man hat überdem wahrnehmen lassen, daß die Erneuerung der höchsten Behörden, was die Folge einer Revolution zu sein pflegt, bereits im Februar stattgefunden hat. Deputirte haben auch Besorgnisse wegen der Folgen geäussert, die eine Verlängerung des provisorischen Zustandes haben könnte. Allein während die Erneuerung von einer gewissen Anzahl von Bittstellern verlangt wurde, hat der Große Rath, obwohl diese Bittsteller nur eine Minderheit waren, nicht den geringsten Zweifel über den wahren Willen der Mehrheit der Bürger blicken lassen wollen. Er hat geglaubt, daß das Zartgefühl und die Achtung, von welcher er für die Souveränität des Volks beseelt ist, ihm die Pflicht auferlegen, dem waadtländischen Volke selbst die Frage vorzulegen, um zu erfahren, ob es den gegenwärtigen Großen Rath bis zum J. 1849 beibehalten, oder ihn von jetzt an bis zum Monat März 1846 erneuern will. Die Entscheidung in Betreff des Großen Raths wird sich zugleich auf den Staatsrath beziehen; welcher beibehalten sein wird, wenn der Große Rath beibehalten wird, erneuert, wenn der Große Rath erneuert wird. — Das Volk wird in seiner Weisheit zusehen, welche Dauer es seiner Regierung bestimmen will, ob es für das Wohl des Landes besser ist sie beizubehalten oder sie zu erneuern. — In jedem Falle wird man Ursache haben, die Gerichts- und Communalbehörden, welche noch nicht vorhanden gewesen sind, neu zu erwählen.

Bemerkungen.

Theuerste Mitbürger! Nicht um auf euere Entschliessungen einen Einfluß auszuüben, haben wir die Absichten, welche den Großen Rath bei seinen

Berathschlagungen leiteten, euch angegeben, sondern damit ihr sie zu würdigen vermöget. Nein, eure Abstimmung soll frei sein, und ihr werdet jeden Versuch, euch irre zu führen, zurückweisen. — Seid auf eurer Hut vor falschen Gerüchten. Leset die neue Verfassung mit Aufmerksamkeit: das ist das beste Mittel sie kennen zu lernen und euch dessen zu versichern, was sie wirklich enthält. Sie ist in allen Gemeinden angeschlagen; man hat von ihr drei Exemplare im Secretariat jeder Municipalität niedergelegt, wo alle Bürger davon Kenntniß nehmen können. Ueberdem sind auf Unkosten des Staats davon zwanzigtausend Exemplare gedruckt und öffentlich verbreitet worden. Es verhält sich ebenso mit dem Beschluß vom 19. Juli über das Verfahren bei der Abstimmung. Der Beschluß vom 23. Juli über denselben Gegenstand, welcher in allen Gemeinden angeschlagen ist, und welcher es sein wird am Eingange des Gebäudes, wo die Kreisversammlungen zusammenkommen, zeigt euch im Einzelnen die Bedingungen für die Abstimmung und das dabei zu beobachtende Verfahren.

Die Bedingungen, um zur Abstimmung zugelassen zu werden, sind dieselben wie in der Verfassung vom J. 1831, so wie sie im Februar verändert worden ist. — Unter andern Verrichtungen wird das Scrutinium an jedem Hauptorte des Kreises (und der Section des Kreises) Sonntags den 10. August Nachmittags von 1 bis 5 Uhr offen stehen, damit Jeder Zeit zur Abstimmung habe; und man hat nichts vernachlässigt, damit die Abstimmung mit Ordnung und Sachkenntniß vor sich gehe. Es werden zwei Abstimmungen erfolgen: die eine über die Annahme oder die Verwerfung der Verfassung, die andre über die Beibehaltung oder Erneuerung des Großen Raths. Damit diese beiden Abstimmungen, welche zu einerunderselben Zeit stattfinden sollen, von einander wohl getrennt und geschieden werden können, so wird für eine jede derselben ein Bureau (oder eine Bureau-Section) vorhanden sein; jedes Bureau wird ein Scrutinium offen halten und die Wahlzeddel oder Billets ausliefern, worauf die Bürger ihre Stimme schreiben oder schreiben lassen werden. Jedes Scrutinium wird über sich eine Aufschrift haben, welches die nöthigen Erklärungen enthält. Wenn die Bürger ihre Stimme aufgeschrieben haben, werden sie ihr zusammengefaltetes Billet dem Bureau, das es ihnen ausgeliefert hat, zurückgeben.

Allein wenn die Regierung sich Allem, was die Freiheit euerer Entschliessungen beschränken kann, enthalten muß, so wird sie doch nicht gänzlich Stillschweigen beobachten, wenn man euch zum Irrthume zu verleiten sucht. — Man hat in der That die unrichtigsten Gerüchte auf Unkosten des Staatsraths verbreitet, und ihm Absichten und Bestrebungen zugeschrieben, welche denen, die er in Wirklichkeit hat, geradezu entgegengesetzt sind. — Man hat unter Anderem ihn oder wenigstens einige seiner Mitglieder angeklagt: der Begünstigung des Communismus, des Bestrebens nach Gütervertheilung, der Aufhebung des Eigenthums, der Auflösung der Familie, des Umsturzes der Gesellschaft, des Despotismus, der Irreligion. Man hat sogar behauptet, er unterhalte eine gewisse Anzahl deutscher Arbeiter, um seine verderbenbringenden Lehren dem Lande aufzubürden [47]).

---

[47]) Die genannten doctrines subversives hatten die Februar-Revolution

Diese Anklagen, wie noch so manche andere, die wir mit Stillschweigen übergehen, sind eben so lächerlich als wahrheitswidrig. Ist es möglich, daß eine Regierung, welche keine andere Gewalt hat, als welche sie durch die Wahl der Bürger erhalten, nächst Gott keine andere Macht, als das öffentliche Vertraun und die Unterstützung des Volks, besitzt, auf nichts weiter bedacht sein kann, als diesem Volke Lehren aufzubürden, welche so sehr seinem Charakter widersprechen, welche seinem Willen so entgegengesetzt sind, und welche ihm so unheilbringend sein würden? Nein, es ist nicht möglich, man müsste denn den Verstand verloren und auf seine Pflicht verzichtet haben [48]). — Auch ist nichts von solcher Art vorhanden. Im Gegentheil hat der Staatsrath darin übereingestimmt, eine Untersuchung über die Vereine der deutschen Arbeiter, welche für Communisten gelten, anzuordnen, sowie auch den Herausgeber eines Journals, in welchem man Lehren, die der Religion, der Moral und der socialen Ordnung entgegen sind, ausspricht, aus dem Canton verweisen zu lassen. — Der Große Rath und der Staatsrath, theuerste Mitbürger, wollen das Wohl des Landes. Alle Gegenden sind Gegenstand einer gleichmäßigen Sorgfalt, und wiewohl die Regierung in sich vereinigt ist, so herrscht doch kein ausschliessendes Bestreben. Die Regierung will die Gerechtigkeit für Alle ohne irgend ein Ansehn der Person oder einer Partei; sie will die Mäßigung, ebenso wie sie die öffentliche Ordnung, wenn man sie zu stören sucht, mit Nachdruck aufrechtzuhalten wissen wird.

Bürger, wir setzen unser Vertrauen in euch. Ihr werdet es verstehen, die bedeutungsvollen Fragen, die euch vorgelegt werden, zu würdigen und die Folgen eures Entschlusses zu erwägen. Jeder von euch, indem er vor seinen innern Richter tritt und in die Gegenwart Gottes, welcher Herzen und Nieren erforscht, sich versetzt, wird in seiner Seele und seinem Gewissen mit der alleinigen Absicht zum Wohle des Vaterlandes seine Stimme geben. Das waadtländische Volk wird noch einmal der Welt zeigen, daß es der Freiheit würdig ist, weil es dieselbe nicht von der Ordnung trennt. Es wird wissen durch seine Haltung die über den Zustand des Cantons verbreiteten verleumderischen Gerüchte zu widerlegen. — Empfanget, theuerste Mitbürger, unsern patriotischen Gruß und die Versicherung unserer Ergebenheit.

Gegeben unter dem Siegel des Staatsraths zu Lausanne, den 29. Juli 1845, um am nächsten Sonntag den 3. August auf der Kanzel verlesen zu werden, angeschlagen an dem öffentlichen Pfeiler jeder Gemeinde, sowie am Eingange des Gebäudes, in welchem die Kreisversammlung den 10. August wird versammelt werden.

Der Präsident des Staatsraths, H. Druey.
Der Canzler, C. Fornerod.

---

in der That herbeigeführt. Auch das war ein Grund, warum die Geistlichen durch Verlesung dieser Bekanntmachung die Kanzel nicht entwürdigen wollten. [Der Uebersetzer.]

48) In diesen Worten ist die Rede vom Kern der waadtländischen Bevölkerung, aber nicht dabei im Mindesten gedacht an jene Rotten, welche im Februar in Lausanne einzogen, die bestehende Regierung gewaltsam zu stürzen, und welche bald darauf mit roher Lust und ungestraft die Bethäuser zertrümmerten, die Geistlichen beschimpften und ihre Anhänger mishandelten. [Der Uebersetzer.]

X.

Umlaufschreiben des Staatsraths in Betreff der Weigerung mehrer Geistlichen die Bekanntmachung vorzulesen.

Der Staatsrath des Waadtcantons an die Präfecten und durch sie an die Gemeinderäthe.

Meine Herren!

Eine unerhörte Thatsache hat sich so eben in unsern Kirchen zugetragen. Eine Anzahl von ungefähr vierzig Geistlichen der evangelisch-reformirten, garantirten, vom Staate beschützten, durch das Gesetz geleiteten Nationalkirche haben sich geweigert, Sonntags den 3. August von der Kanzel die Bekanntmachung zu verlesen oder in ihrem Namen verlesen zu lassen, welche der Staatsrath an sie gerichtet hatte mit der Aufforderung, für diese Verlesung zur Stunde des Gottesdienstes Sorge zu tragen. Diese Weigerung hat die Regierung in die Nothwendigkeit versetzt, die Bekanntmachung durch seine Abgeordneten überall, wo sie zeitig genug ankommen konnten, verlesen zu lassen. Einige Geistliche haben sogar die Pflichtvergessenheit so weit getrieben, daß sie während dieser Verlesung die Kirche verließen. — Die Geistlichen und die Hülfsprediger, welche sich geweigert die Bekanntmachung vorzulesen oder in ihrem Namen vorlesen zu lassen, haben sich im Allgemeinen darauf berufen, daß, da dieses Actenstück weder auf die Religion noch auf irgend eine religiöse Feierlichkeit Bezug habe, der 12. Artikel des Gesetzes vom 23. Mai 1832 über die Promulgation der Gesetze, Verordnungen und Beschlüsse dem Staatsrathe das Recht nicht ertheile, die Publication seiner Bekanntmachung auf der Kanzel anzuordnen, und daß demnach die Geistlichen der erhaltenen Aufforderung nicht willfahren könnten. Mehrere haben hinzugefügt, daß die Verlesung dieses Actenstücks, das sich nach ihrer Meinung gänzlich auf politische Erörterungen bezieht, mit ihrem Amte sich nicht vereinbare und sie der Gefahr aussetzen würde, die Erbauung der Versammlung zu stören.

Angenommen, das Gesetz habe den Sinn, den die Geistlichen, die sich geweigert, zu ihrer Rechtfertigung angegeben haben, einen Sinn, den es, wie Sie sehen werden, keineswegs hat, so war es nichtsdestoweniger ihre Pflicht sich zu unterwerfen, unter Vorbehalt nachheriger Beschwerde, da ja der Staatsrath allein für seine Verordnungen verantwortlich ist, und da, wie ein Geistlicher, der die Bekanntmachung verlesen, wiewohl er sich dazu durch das Gesetz nicht für verpflichtet hielt, gesagt hat, es den Geistlichen nicht geziemte, ein Beispiel der Widersetzlichkeit gegen die bestehenden Gesetze zu geben.

Allein, die Pastoren (und die Hülfsprediger), welche eine Widersetzlichkeit begangen, sind über den Sinn des Gesetzes und über ihre Verpflichtungen als Diener der Nationalkirche, ebenso wie über den Charakter der Bekanntmachung, ausserordentlich im Irrthum. In der That, der 12. Artikel des Gesetzes vom 23. Mai 1832, welcher lautet: der Staatsrath kann die Publication von der Kanzel verordnen für Acten, welche auf die Religion oder auf eine religiöse Feierlichkeit Bezug haben,

dieser Artikel, sagen wir, hindert den Staatsrath durchaus nicht, Bekanntmachungen von der Kanzel verlesen zu lassen, sowie das immer stattgefunden hat.

Zuvörderst enthält dieser Artikel keine Beschränkung. Indem er sagt, daß der Staatsrath die Publication der oben erwähnten Acten von der Kanzel herab verordnen kann, verbietet der Artikel dem Staatsrathe nicht andere Acten auf der Kanzel publiciren zu lassen. Da der Gesetzgeber den Acten der Regierung die möglich größte Oeffentlichkeit nothwendigerweise sichern wollte, so darf man die im Gesetze angeführten Fälle nicht so betrachten, als wenn sie die nicht angeführten ausschlössen, sondern als blose Anführungen (comme de simples indications). Das ist umsomehr in der Wahrheit begründet, als das Gesetz, das dem vom J. 1832 voranging, das Gesetz vom 31. Mai 1803 über die Promulgation der Gesetze, das von den Gesetzen und Decreten des Großen Rathes nur so redet, daß sie von der Kanzel publicirt werden können, durch die Macht der Umstände auf die Beschlüsse und selbst auf die Bekanntmachungen des Staatsraths angewendet worden ist, was auf solche Art der Beschluß vom 3. Juli 1811 und die öffentlich allgemeine Kenntniß (la notoriété publique) bezeugen. Wenn die Regierung seit mehrern Jahren von dieser Art der Publication keinen Gebrauch gemacht hat, so bedeutet das nicht, daß sie auf ihr Recht verzichtet habe, besonders bei den ausserordentlichen Umständen, in denen wir uns befinden [49]).

---

[49]) Die sophistische Kunst, mit welcher der Staatsrath die Stelle des Gesetzes vom 23. Mai 1832 gedeutet und ausgebeutet hat, ist wahrhaft bemerkenswerth. Eine Behörde hat keine andere Macht und Befugniß als diejenige, welche ihr ein Gesetz ausdrücklich ertheilt, und darf nur die Verordnungen und Befehle erlassen, welche sich als auf eine gesetzliche Bestimmung gegründet erweisen. Der Behörde ist also das, was ein Gesetz nicht gebietet und verbietet, darum noch nicht erlaubt, wie es bei dem Bürger und Unterthan der Fall ist, welchem vom rechtlichen Standpuncte aus erlaubt ist, was ihm nicht gesetzlich untersagt ist. Dieses Verhältniß hat der Staatsrath umgedreht. Er behauptet, das angeführte Kirchengesetz verbiete ihm nicht, auch nichtkirchliche Bekanntmachungen von der Kanzel auf seinen Befehl verlesen zu lassen, folglich sei es ihm erlaubt den Befehl dazu zu ertheilen; abgesehen davon, daß, wenn ein Gesetz bestimmte Fälle, worauf es angewendet werden soll, ausdrücklich anführt, dadurch alle andern Fälle, die nicht genannt sind und mit ihnen in keiner Beziehung stehen, ausgeschlossen werden. Späterhin aber in seiner Bekanntmachung vom 14. November (Beweisschriften, Nr. XV.) dreht der Staatsrath seine Argumentation wieder um und behauptet, daß den Geistlichen religiöse Andachtsübungen ausserhalb der Kirchen und ausser dem gesetzlich bestimmten Gottesdienste durch kein Gesetz geboten oder bewilligt seien, folglich seien sie ihnen verboten. Demnach würde den Geistlichen Nichts erlaubt, sondern Alles verboten sein, wozu sie nicht die ausdrücklichen Textesworte eines Gesetzes auffordern, oder was sie ihnen nicht mit Bestimmtheit bewilligen. Im Gegentheil steht es ihnen ebenso frei, mit ihren Gemeindegliedern auf Wunsch und Verlangen zu jeder Zeit die heilige Schrift zu lesen und Andachtsübungen zu halten, als es ihnen unverwehrt ist, Freunde bei sich aufzunehmen oder zu besuchen oder an einem Gastmahle Theil zu nehmen, sofern nur in ihren Obliegenheiten oder in ihrem Verhalten dabei ein vorgeschriebenes Gebot oder Verbot nicht verletzt wird. — Allein der Staatsrath beruft sich auch auf frühere Gesetze von den Jahren 1803 und 1811, gleich als wenn ihm unbekannt gewesen wäre, daß

Sodann ist die Bekanntmachung vom vergangenen 29. Juli der Religion nicht fremd. Sie spricht nicht nur von der evangelisch-reformirten Nationalkirche und der katholischen Religion, sie erinnert nicht nur daran, daß der Unterricht in den öffentlichen Schulen den Grundsätzen des Christenthums und der Demokratie angemessen sein werde; sondern eine Verfassung, welche Alles umfasst, was sich auf das Leben eines Volks bezieht, übt auch einen großen und unvermeidlichen Einfluß auf Dasjenige aus, was die Religion, die Kirche, den Cultus und die Moral betrifft. Die christliche Religion hat ausgedehntere Grenzen als das enge Gebiet, das man ihr hat anweisen wollen, indem man sich hinter eine kleinliche Auslegung der Textesworte eines Gesetzes, dessen Sinn man verdreht hat, verbarg. Ist es in der That möglich, eine Bekanntmachung als der Religion fremd zu betrachten, worin die Regierung sagt, sie habe darin übereingestimmt, eine Untersuchung über die Vereine von Deutschen, die für Communisten gelten, anzuordnen, sie habe übereingestimmt, den Herausgeber eines deutschen Journals, in welchem man Lehren vorträgt, welche der Religion, der Moral und der socialen Ordnung entgegen sind, aus dem Canton verweisen zu lassen; eine Bekanntmachung, worin der Staatsrath, indem er die gegen ihn gerichteten Anklagen des Communismus und irreligiöser Bestrebungen zurückweist, sich auf die Religion, auf das Herz und auf das Gewissen der Bürger beruft, welche er auffordert vor ihren innern Richter zu treten und sich in die Gegenwart Gottes, der Herzen und Nieren erforscht, zu versetzen? Das Verlesen so ernster, so religiöser Dinge wäre so beschaffen, die Erbauung der Gläubigen zu stören? Es widerspräche dem Gewissen der Geistlichen ein Actenstück zu verlesen, das über den Zustand der Dinge die Wahrheit darstellt, und in dem Lügen abgewiesen werden? [50]).

Nein, die meisten Geistlichen haben ihre Pflicht erfüllt. Sie haben begriffen, daß das Wohl des Landes, wie ihr Charakter als Diener des Evangeliums, ihnen gebietet Alles zu vermeiden, was die Gemüther aufreizen, die Leidenschaften aufregen, die Lage des Landes verwickeln und seiner Wohlfahrt schaden könne. Also haben die Geistlichen und Hülfsprediger welche der Behörde Widerstand geleistet, das Gesetz miskannt. Und wenn sich auch die

---

ein früheres Gesetz durch ein späteres aufgehoben wird (Beweisschriften, Nr. XI. u. XII.); und er verleugnet seine eigene Erfahrung, nach welcher es ihm bekannt sein musste, daß in den Jahren 1830 und 1831 durch Verlesung politischer Acten in den Kirchen (wovon weiter unten vom Staatsrathe selbst mehrere Beispiele angeführt werden) die ärgerlichsten Störungen des Gottesdienstes herbeigeführt worden waren, sodaß das Gesetz vom J. 1832 erlassen wurde. [Der Uebersetzer.]

[50]) Man hatte also die wichtige Entdeckung gemacht, daß in der Bekanntmachung die evangelisch-reformirte Nationalkirche, die katholische Religion und der Unterricht in den öffentlichen Schulen erwähnt werde, und daß die Wörter Christenthum ein Mal, Religion zwei Mal, Irreligion ein Mal, Gewissen ein Mal, der Name Gottes zwei Mal, und sogar eine Bibelstelle (Ps. 7, 10.) darin vorkomme, sowie auch der Communismus mit seinen verderbenbringenden Lehren verworfen werde. Folglich, meinte man, müsse die Bekanntmachung auf die Religion Bezug haben, und deren Verlesung dürfe dem Gewissen der Geistlichen nicht widersprechen. — Vgl. „Die kirchliche Krisis ꝛc." S. 98.

Bekanntmachung des Staatsraths nicht auf die Religion und irgend eine religiöse Feier bezöge, so nimmt der von den Geistlichen entgegengestellte Artikel des Gesetzes vom 23. Mai 1832 keineswegs dieser Behörde das Recht, ihre Bekanntmachungen und andere Acten dieser Art auf der Kanzel verlesen zu lassen. Dieses Recht beruht auf einem bei uns beharrlich befolgten Gebrauche, welcher seinen Ursprung in der Verbindung der Kirche und des Staats hat; er entspringt daher, daß die Kirche eine nationale ist, daher, daß sie vom Staate garantirt, beschützt und besoldet ist, daher, daß sie einen constitutionnellen und gesetzlichen Charakter hat.

Der Gebrauch, von welchem wir sprechen, ist durch mehreres Vorhergegangene unter allen Regierungen festgesetzt. Gewiß hat es an politischen Bekanntmachungen, die von der Kanzel verlesen wurden, unter der Mediationsacte nicht gefehlt; wiewohl das Gesetz vom J. 1803, welches damals in Kraft war, wie wir schon bemerkt haben, nur von Gesetzen und Decreten spricht. Aber wir wollen uns darauf beschränken, an neuere Fälle zu erinnern, welche eine sehr große Aehnlichkeit mit dem gegenwärtigen Gesetze haben. — Die Adresse des Staatsraths, datirt vom 10. Januar 1831, in welcher er die Politik und die Verwaltung der damaligen Regierung in Untersuchung zieht, indem er Ermahnungen ertheilt in Betreff der constituirenden Versammlung, die durch das Volk ernannt werden sollte, diese Adresse ist Sonntags den 16. Januar 1831 auf der Kanzel verlesen worden. — Die Bekanntmachung des Großen Raths an das waadtländische Volk vom 18. August 1831, welche die Inkraftsetzung der neuen Verfassung und die Zusammensetzung der neuen Regierung ankündigte und verschiedene Ermahnungen enthielt, diese Bekanntmachung, welche ganz politisch war, ist Sonntags den 28. August beim gewöhnlichen Gottesdienste auf der Kanzel verlesen worden; und die Herren Geistlichen sind von Seite des Großen Raths sogar aufgefordert worden, in ihrer Predigt auf den Gegenstand der Bekanntmachung Rücksicht zu nehmen. Die damals geltenden Gesetze vom J. 1803 über die Promulgation der Gesetze und Decrete enthielten nichts was dazu berechtigt hätte, diese Verlesung auf der Kanzel und diese Predigt anzuordnen. Das ist ein neuer Beweis des Gebrauchs; denn wenn er nicht bestanden hätte, so wären alle diese Bekanntmachungen nicht auf der Kanzel verlesen worden. Das Gesetz vom J. 1832 hat ebensowenig den alten Gebrauch aufgehoben, als es das vom J. 1803 gethan hatte.

Sie werden, meine Herren, nach dem Vorhergehenden begreifen, daß der Staatsrath nicht ein müßiger Zuschauer eines so auffallenden Ungehorsams bleiben konnte, wie der ist, dessen sich eine Anzahl von Geistlichen und Hülfspredigern der Nationalkirche Sonntags den 3. August schuldig gemacht haben. Dieses Betragen (conduite) der Pastoren und Hülfsprediger, die sich geweigert haben der vom Staatsrathe an sie ergangenen Aufforderung nachzukommen, für die Verlesung der Bekanntmachung auf der Kanzel zu sorgen, steht in der That nicht im Einklange mit der Würde (caractère), mit der sie bekleidet sind, mit der Würde als Diener der evangelisch-reformirten, vom Staate garantirten, besoldeten und geleiteten Nationalkirche. Sie begründet auch eine offenbare Widersetzlichkeit (insubordination declarée). Solche Handlungen sind durch die Artikel 129. lit. b. und 130. des Kirchengesetzes vom 14. December 1839 verpönt, und deren Urheber verfallen folglich einer der

im 127. Artikel des genannten Gesetzes bestimmten Strafen. Auch hat der Staatsrath die Pastoren und Hülfsprediger, um die es sich handelt, der Kirchencommission angezeigt, mit der Aufforderung, gegen sie gemäß der Artikel 138 ff. des eben angeführten Gesetzes ein Rechtsverfahren einzuleiten. Wenn das Districtscollegium nach Inhalt des 145. Art. des Gesetzes geurtheilt haben wird, so wird sein Urtheil an den Staatsrath abgegeben werden, welcher in letzter Instanz sich aussprechen wird, sei es, daß er das Urtheil des Districtscollegiums beibehält, oder daß er es abändert, wie ihm dazu der 148. Artikel die Macht ertheilt.

Meine Herren, der Staatsrath würde geglaubt haben seine Pflicht zu verabsäumen, wenn er Handlungen, die ein so großes Aergerniß (un aussi grand scandale) verursacht haben, hätte unbemerkt hingehen lassen. Er wird nicht zu dulden verstehen, daß man das Ansehn der Regierung so verkennt. Die Zeit ist gekommen, Bestrebungen, die sich seit einigen Jahren nur zu oft wiederholen, im Zaume zu halten. Man muß es wohl sagen, die Widersetzlichkeit, die von mehrern Pastoren und Hülfspredigern gegen die Anordnungen der bürgerlichen Behörde eingeführt worden, ist nur eine neue Aeusserung des Geistes, von dem sich ein Theil des Klerus beseelt gezeigt hat, und der zu nichts Geringerem als zu einer Unabhängigkeit der Nationalkirche hinführt, zu einer Unabhängigkeit, welche ihre Trennung vom Staate voraussetzt, während die Verfassung, die den Willen des Volks ausdrückt, die Verbindung des Staats und der Kirche festhält und die Letztere der bürgerlichen Gewalt unterordnet. Es ist derselbe Geist, der mehrere Geistliche verleitet hat in Bethäusern ausser der Nationalkirche zu predigen und laut aufzuschreien, als sie sowohl vom Großen Rathe als auch vom Staatsrathe zu ihrer Pflicht zurückgerufen wurden. Dieser Geist ist unvereinbar mit dem Bestehn einer vom Staate garantirten, besoldeten und geleiteten Nationalkirche; es ist von Wichtigkeit, die Kraft des Gesetzes Diejenigen fühlen zu lassen, welche davon abweichen und dessen Sinn verkennen.

Empfangen Sie, meine Herren, die Versicherung unserer Hochachtung.

Der Präsident des Staatsraths, H. Druey.
Der Canzler, C. Fornerod.

XI.

Rechtsgutachten der Advocaten über die Weigerung die Bekanntmachung zu verlesen.

Die unterzeichneten Advocaten [consultirt] über die Vorstellung von folgenden Thatsachen:

Der Staatsrath des Waadtcantons hat den 29. Juli 1845 an die waadtländischen Bürger eine Bekanntmachung erlassen, welche (nach ihrem Eingange) zum Gegenstande hat, „deren Aufmerksamkeit für Thatsachen und Betrachtungen von solcher Art in Anspruch zu nehmen, um die zwei Fragen wohl begreifen zu lassen": „1) die Annahme oder Verwerfung der Staatsverfassung, welche den 19. Juli von dem Große Rathe berathschlagt worden ist;" „2) die Beibehaltung oder Erneuerung des Großen Raths und des Staatsraths."

Durch ein Umlaufschreiben vom 30. Juli 1845 hat der Präsident des Staatsraths die Herren Geistlichen bei Uebersendung dieser Bekanntmachung benachrichtigt, daß der Staatsrath beschlossen habe, daß deren Verlesung auf der Kanzel Sonntags den 3. August 1845 nach dem gewöhnlichen Gottesdienst geschehen sollte, und hat sie aufgefordert für die Ausführung dieses Beschlusses Sorge zu tragen. Mehrere der Herren Geistlichen haben den Gehorsam für diese Aufforderung verweigert und haben die genannte Bekanntmachung von der Kanzel nicht verlesen.

Consultirt über die Entscheidung der Frage: ob diejenigen Geistlichen, welche sich sonach geweigert haben die Bekanntmachung zu verlesen, dem Gesetze gemäß und innerhalb der Grenzen ihres Rechts gehandelt haben? ertheilen sie folgendes Gutachten (opinion):

Die Herren Geistlichen sind in ihrer Eigenschaft als öffentliche Beamte gehalten, alle Amtsverrichtungen zu erfüllen, welche ihnen in dieser Eigenschaft durch das Gesetz übertragen und in den Art. 30 ff. des Kirchengesetzes vom 14. December 1839 zusammengefasst sind; sie sind ferner gehalten, sich zu richten nach den Befehlen und „den Anweisungen, welche ihnen von den oberen Behörden im Einklang mit den Gesetzen und den Reglements gegeben werden". Dagegen sind sie rechtlich nicht verpflichtet, Handlungen zu verrichten, welche kein Gesetz und kein Reglement unter die Befugnisse ihres Amtes rechnet; und es liegt nicht nur in ihrem Rechte, sondern sogar in ihrer Pflicht, keineswegs Befehlen zu gehorchen, welche ihnen von oberen Behörden im Widerspruche mit den Gesetzen ertheilt werden. — Die ganze Frage besteht also darin, zu wissen, ob es eine gesetzliche oder reglementarische Bestimmung giebt, welche den Geistlichen die Verpflichtung auferlegt, eine Bekanntmachung von der Beschaffenheit, wie die oben erwähnte, von der Kanzel zu verlesen, oder welche dem Staatsrathe die Macht giebt, ihnen eine solche Verpflichtung aufzulegen.

Nun ist es leicht sich zu überzeugen, daß nicht nur keine solche Bestimmung besteht, sondern daß im Gegentheil das Gesetz diese Art der Publication für derartige Actenstücke nicht gestattet, sondern eine andere vorschreibt. Wir hatten, es ist wahr, ehemals die Kirchenordnungen vom J. 1773, welche den Geistlichen vorschrieben, „an den Sonntagen die Mandate und Rescripte auf der Kanzel vorzulesen, welche ihnen von Seiten Ihrer Excellenzen durch die Landvögte und deren Stellvertreter übergeben wurden". (Tit. III. §. 9.). Es gab auch Gesetze vom 31. Mai und vom 15. Juni 1803, nach denen die Promulgation von Gesetzen durch Publication von der Kanzel oder durch Trommelschlag geschehen musste. (Gesetz vom 31. Mai, Art. 3.). Aber die Kirchenordnungen sind durch Art. 189. des Kirchengesetzes und die Gesetze vom 31. Mai und vom 15. Juni 1803 durch Art. 13. des Gesetzes vom 23. Mai 1832 über die Promulgation von Gesetzen, Decreten und Beschlüssen ausdrücklich abgeschafft, dergestalt daß die erwähnten Bestimmungen nicht mehr einen Theil unserer Gesetzgebung ausmachen. — Das Kirchengesetz vom 14. December 1839, welches jetzt die Amtsverrichtungen der Geistlichen bestimmt, rechnet keineswegs unter ihre Verpflichtungen die Publication von Regierungsacten; und in der ganzen gegenwärtigen Gesetzgebung besteht keine Bestimmung, welche vorschreibt oder auch nur gestattet, solche Acten durch sie von der Kanzel veröffentlichen zu lassen, ausser denen

nach dem 12. Art. des Gesetzes vom 23. Mai 1832. Nun bezieht sich aber diese Bestimmung auf Acten von exceptionneller Beschaffenheit, und die zu der Gattung der Bekanntmachung, um welche es sich hier handelt, nicht gehören.

Das Gesetz vom 23. Mai 1832 über die Promulgation von Gesetzen, Decreten und Beschlüssen zählt (Art. 5.) die verschiedenen Arten der Gesetzespromulgation auf. Diese Arten sind: (§. a.) der Anschlag an öffentliche Pfeiler, und (§. b.) die Niederlegung im Municipalsecretariat, und facultativ die Publication durch Trommelschlag (§. c.). Nach Art. 10. sind diese Arten der Promulgation anwendbar auf Decrete, Beschlüsse und andere Acten, welche, vom Großen Rathe und vom Staatsrathe erlassen, promulgirt werden sollen. Endlich sagt Art. 5. §. c., daß die Publication durch Trommelschlag stattfinden kann für die Gesetze, Decrete und Beschlüsse und für die Publicationen des Großen Raths, des Staatsraths und seiner Beamten für Fälle, die sich auf die öffentliche Sicherheit, Ordnung und Ruhe beziehen, oder für andere solche vom Staatsrathe bestimmte Fälle. — Das Gesetz umfasst also alle Arten von Promulgation und Publication, welche in Anwendung kommen können, und alle Acten, welche promulgirt und publicirt werden können. Im 12. Art. sagt es, daß „der Staatsrath die Publication auf der Kanzel anordnen könne für Acten, welche auf die Religion oder eine religiöse Feier Bezug haben". Für diese Acten also allein kann ausnahmsweise der Staatsrath die Publication auf der Kanzel durch die Geistlichen anordnen.

Es ist leicht einzusehen, daß die Bekanntmachung des Staatsraths, um welche es sich handelt, in dem Falle keineswegs zu diesen auf die Religion bezüglichen Acten gehört. Ihre Einleitung zeigt deren Gegenstand genugsam an, und dieser Gegenstand ist nur politischer, durchaus nicht religiöser Natur. Diese Bekanntmachung ist demnach einfach eine von den Publicationen, welche in die allgemeine Kategorie verfällt, die in Art. 5. §. c. oder in Art. 10. des Gesetzes erwähnt ist. Ihre Publication konnte demnach gesetzlich nur durch Anschlag und durch Niederlegung und durch Trommelschlag, aber nicht durch das ausnahmsweise Mittel der Verlesung von der Kanzel stattfinden. Folglich haben die Herren Geistlichen, ohne ihre Pflichten zu verletzen und innerhalb der Grenzen ihres Rechts bleibend, die Verlesung, die ihnen anbefohlen war, verweigern können.

Um in dieser Beziehung jede Art von Zweifel zu beseitigen, wollen wir einige Einwürfe, die gemacht worden sind, prüfen:

1) Der erste besteht in der Behauptung: daß das Gesetz vom J. 1832 nicht in ausschliessendem Sinne erklärt werden dürfe; daß der Gesetzgeber, indem er die möglich größte Oeffentlichkeit beabsichtigte, nicht gemeint habe die Promulgation allein auf die namhaft gemachten Arten zu beschränken; daß der 12. Art. dieses Gesetzes überdem facultativ, nicht beschränkend, sei und folglich die Regierung nicht hindere, alle ihre Acten von der Kanzel publiciren zu lassen. — Dieser Einwurf ist ohne alles Gewicht. Eine nur etwas gründliche Prüfung des Gesetzes zeigt deutlich: daß es des Gesetzgebers von 1832 Absicht war, wo möglich noch weiter zu gehen, als das Gesetz von 1803, und alle Acten, alle Fälle und alle Arten der Promulgation und Publication, die er gestatten wollte, zusammenzufassen. Die allgemeinen Ausdrücke, deren er sich in Art. 5. §. c. und Art. 10. bedient, lassen in dieser

Hinsicht keinen Zweifel übrig. Was den 12. Artikel betrifft, so ist er ohne Zweifel facultativ in dem Sinne, daß er sagt, der Staatsrath könne, nicht aber er müsse die Publication von der Kanzel anordnen; dagegen ist er beschränkend und völlig exceptionnell in dem Sinne, daß er sagt, die auf die Religion ꝛc. bezüglichen Acten seien es, welche der Staatsrath auf diese Art publiciren könne; denn hier oder nirgends tritt der Fall ein die Regel in Anwendung zu bringen: inclusio unius, exclusio alterius.

Aber, was diesen Einwurf völlig vernichtet und noch besser den wahren Sinn des Gesetzes zeigt, ist die Prüfung der Darlegung der Gründe[51]) dieses Gesetzes vom J. 1832. Man liest daselbst (Seite 4.): „Die Gesetze von 1803 und der auf ihre Ausübung erfolgte Gebrauch haben folgende vier Arten der Publication festgesetzt: entweder durch Anschlag allein, oder durch Anschlag und Publication auf der Kanzel; oder durch Anschlag und Publication mit Trommelschlag; oder durch Niederlegung von drei Exemplaren im Secretariat jeder Municipalität mit einer Anzeige, welche angeschlagen und auf der Kanzel publicirt wird." „Die erste Art, nämlich der Anschlag, wird am allgemeinsten beobachtet, man kann sogar behaupten, daß die drei andern Arten nur eine Ausnahme von der allgemeinen Regel sind. Es geschieht selten, daß man ein Gesetz auf der Kanzel publiciren lässt, noch seltener, daß diese Publication durch Trommelschlag stattfindet, und was die Niederlegung betrifft, so ist diese Art einzig vorbehalten worden für Gesetze, welche wegen ihres Umfangs nicht in Form eines Anschlagzeddels gedruckt werden können." — „Der Staatsrath hat diese vier Arten der Promulgation geprüft. Er glaubt vorschlagen zu müssen, zwei derselben zu beseitigen: die Publication auf der Kanzel, mit einer Ausnahme, von welcher er weiter unten sprechen wird, und die Publication durch Trommelschlag ..... (Hier folgen die Gründe für Ausschliessung der Publication von der Kanzel.) Nichtsdestoweniger würde der Staatsrath wünschen, die Publication auf der Kanzel **als Ausnahme und für einen einzigen Fall** beizubehalten, das ist, wenn es sich um Acten handelt, welche auf die Religion oder eine religiöse Feier Bezug haben. So wüsste man nicht, wie man anders auf eine schickliche Weise den Beschluß über den Bettag und die mit ihm verbundene Ermahnung publicirte."

Der Große Rath hat vollständig diese Betrachtungsweise genehmigt, da er ja hierüber den Gesetzentwurf vollkommen angenommen hat, indem er dabei nur den einzigen Zusatz machte: die Publication durch Trommelschlag für Gesetze, Beschlüsse und die verschiedenen Publicationen, die

---

[51]) „Die „Darlegung der Gründe" [Exposé des motifs] eines Gesetzes geht vom Staatsrathe aus, der mit der Ausarbeitung des Gesetzentwurfs beauftragt ist, und begleitet den Entwurf in der Absicht, den Grund und den Sinn jedes Artikels und jedes Theiles verständlich zu machen, den Entwurf zu rechtfertigen und zu entwickeln; indem dieser, gemäß den Reglements, jedem Abgeordneten einen Monat vor der Sitzung des Großen Rathes, in welcher dieser Entwurf berathen werden soll, zugeschickt wird. Eine andere Bedeutung hat diese Darlegung nicht, wird auch nicht mit dem Gesetze selber bekannt gemacht. Wenn indeß der Sinn eines Gesetzartikels zweideutig ist, so sieht man gewöhnlich in dieser Darlegung nach, um in derselben eine Erläuterung zu finden, oder die Absicht des Gesetzgebers und den Sinn, in welchem der Artikel genehmigt worden ist, daraus zu erfahren." Vgl. „Die kirchl. Krisis ꝛc." S. 98 f.

vom Großen Rathe und vom Staatsrathe ausgehen, beizubehalten. Es ergiebt ſich alſo daraus: daß die Beſtimmung des 12. Artikels exceptionnell und beſchränkend iſt; und daß die Publication von der Kanzel für Acte, die keine Beziehung auf die Religion oder auf Feierlichkeiten des Cultus haben, geſetzlich nicht gefordert werden kann.

2) Ein anderer Einwurf würde in der Annahme beſtehen, daß die Bekanntmachung, um die es ſich handelt, zu den auf die Religion bezüglichen Acten gerechnet werden könne, weil darin von der Nationalkirche die Rede iſt. Allein dieſer Einwand fällt bei der Leſung des Einganges dieſer Bekanntmachung, welcher deren Gegenſtand klar anzeigt, in Nichts zuſammen. Dieſer Gegenſtand iſt keineswegs Etwas, das vernünftigerweiſe als auf die Religion bezüglich qualificirt werden könnte. Im Sinne des 12. Artikels könnte der Einwand übrigens nur inſofern Geltung haben, daß die Publication von der Kanzel ſich auf die Verleſung der vier Zeilen, die ſich oben auf der zweiten Seite befinden, hätte beſchränken ſollen; denn ſonſt wäre es nicht ſchwer mit dem Geſetze zu ſpielen, und dieſem entgegen jede Art von Acten, wenn man nur die Worte „Nationalkirche oder Cultus" ꝛc. hineinbrächte, auf der Kanzel publiciren zu laſſen.

3) Auf den Gebrauch (l'usage) kann man ſich hierbei gegen die Herren Geiſtlichen durchaus nicht berufen, weil der Gebrauch niemals ein Geſetz ungültig machen kann, und weil er immer vor einem ihm entgegenſtehenden Geſetze fallen muß. Wenn es demnach wahr iſt, daß Regierungsacte, welche dieſer Gattung analog ſind, von der Kanzel publicirt worden ſind, ſo kann das keine Conſequenzen nach ſich ziehen, weil es vor dem J. 1832 ſtattgefunden hat unter Geſetzen, welche für andere als auf die Religion bezügliche Acte dieſe Art der Publication, wie die Kirchenordnungen, erlaubten, oder welche ſogar, wie die Geſetze vom J. 1803, dieſelbe geboten. — Das Geſetz vom J. 1832 iſt gerade darum erſchienen, um dieſe Geſetze und dieſe Gebräuche mit einem Male abzuſchaffen; wie man aus dem Theile der Darlegung der Gründe, die wir angeführt haben, erſehen hat. Wirklich heißt es daſelbſt: „die Geſetze vom J. 1803 und die durch deren Ausübung erfolgten Gebräuche haben die vier Arten der Publication feſtgeſetzt"; weiterhin iſt dargeſtellt, daß man deren zwei beſeitigen wollte, unter andern die Publication von der Kanzel. Wenn demnach der Gebrauch, politiſche Actenſtücke auf der Kanzel zu verleſen, bis zum J. 1831 beſtanden hat, ſo iſt er durch das Geſetz vom J. 1832, welches allein dieſe ganze Angelegenheit der Promulgation und Publication der verſchiedenen Actenſtücke des Großen Raths und des Staatsraths ordnen ſoll, abgeſchafft und aufgehoben worden.

Es wäre überdem ein großer Irrthum anzunehmen, daß das Geſetz vom J. 1832 nur die Promulgation von Geſetzen, Decreten und Beſchlüſſen habe reguliren, und die Publication von andern Acten dem Gebrauche oder der freien Willkür der Behörden, von denen ſie ausgehen, überlaſſen wollen. — Es iſt wahr, daß der Titel des Geſetzes nur von der Promulgation der Geſetze, Decrete und Beſchlüſſe redet; aber man weiß, daß der Titel eines Geſetzes, bei dem man hauptſächlich nach der Kürze ſtrebt, ſeinen ausdrücklichen Beſtimmungen nicht entgegen ſein kann. Nun enthält aber das Geſetz vom J. 1832 Beſtimmungen, welche nicht allein auf die Promulgation von Geſetzen, Decreten und Beſchlüſſen im eigentlichen Sinne des

Worts, sondern auch auf die einfache Publication aller Regierungsacte, wie Proclamationen, Bezug haben. Man darf nur, um sich davon zu überzeugen, den 10. Artikel des Gesetzes lesen, welcher von andern Regierungsacten redet, und Art. 5. §. c., welcher die einfachen Publicationen des Großen Raths, des Staatsraths und seiner Beamten erwähnt. Auch hierbei entscheidet die Darlegung der Gründe auf überzeugende Weise und zeigt, daß das Gesetz jede Art der Publication für alle mögliche Acte im Auge gehabt hat und nicht blos auf die Promulgation von Gesetzen, Decreten und Beschlüssen im engern Sinne Bezug nimmt. Man liest daselbst wirklich: „Es kann endlich gewisse Acten geben, welche veröffentlicht werden müssen, obwohl sie keine eigentliche Bestimmung enthalten von solcher Beschaffenheit, um eine Vollziehung zur Folge zu haben. (Das ist gerade hier der Fall und jedes Mal, wenn es sich um eine Bekanntmachung handelt.) Solche Bekanntmachungen sind diejenigen, welche vom Großen Rathe oder vom Staatsrathe erlassen werden, und diejenigen andern Ermahnungen oder Anzeigen, welche an die Gesammtheit der Bürger gerichtet sind. In diesem Falle, der ohne Zweifel selten eintritt, muß die Angabe des Tags, an welchem die Acte in Vollziehung gelangen soll, im Drucke und bei der Publication weggelassen werden." (S. 7.). Demnach sind auch die Bekanntmachungen im Gesetze mitbegriffen, und müssen in der Weise, die es vorschreibt, publicirt werden. Auch ist zu bemerken: daß für solche Acten der Gesetzentwurf nur die Publication durch Anschlag und Niederlegung gestattete; und daß man erst durch einen Zusatz Art. 5. §. c., welcher facultativ die Publication durch Trommelschlag beifügt, hinzugebracht hat. Es giebt also hierbei keine Art eines möglichen Zweifels; das Gesetz vom J. 1832 hat den Gegenstand der Publication von allen Regierungsacten auf die umfassendste Weise reguliren wollen, und hat dem Gebrauche oder der Willkür keinen Raum gelassen. Jeder Gebrauch auf den man sich berufen könnte, jedes Verfahren das man ausserhalb dieser Bestimmungen vorschreiben wollte, würde nichts als eine Verletzung des Gesetzes sein.

4) Vielleicht möchte man endlich annehmen, daß es allein dem Staatsrathe zusteht zu untersuchen, ob die Art der Publication, welche er vorschreibt, dem Gesetze gemäß sei oder nicht, und daß er allein in dieser Beziehung für eine Gesetzesverletzung verantwortlich sei. Das hieße den Geist und sogar den Buchstaben unserer Gesetze sehr schlecht kennen. Unsere Gesetzgebung gestattet keinen passiven Gehorsam der Beamten; sie gestattet nur den Gehorsam gegen die obern Behörden in Dem, was den Gesetzen und Reglements gemäß oder nicht entgegen ist. Sie macht die Unterbeamten selbst für ungesetzliche Handlungen verantwortlich, die sie sogar kraft eines höhern Befehls begehen können. In diesem Sinne ist z. B. der 56. Artikel des Strafgesetzbuchs abgefasst: „Der Urheber einer Handlung ist dafür verantwortlich. Indessen kann er je nach den Umständen von aller Strafe freigesprochen werden, wenn er bei Vollziehung eines Befehls von Behörden oder Beamten, welche den Beruf hatten ihm einen solchen Befehl zu ertheilen, gehandelt hat." Dieß schließt nothwendig in sich, daß ein öffentlicher Beamter vollkommen in seinem Rechte ist, und nicht, auch selbst nicht disciplinarisch, belangt werden darf, wenn er sich weigert eine Handlung zu vollziehen, die den geltenden Gesetzen nicht gemäß oder entgegen ist.

In Folge der vorstehenden Erwägungen erachten die unterzeichneten Advocaten, daß die Herren Geistlichen, welche die Bekanntmachung vom 29. Juli 1845 auf der Kanzel zu verlesen sich geweigert, als öffentliche Beamte innerhalb der Grenzen ihres Rechts gehandelt haben.

Also berathschlagt in Lausanne den 16. August 1845.

Jean Mandrot, Adv. — Louis Pellis, Doctor. — Charles Renevier, Adv. — A. Jayet, Adv. — S. Secretan, Dr. — Alexis de Félice, Dr. — Richard, Dr. — L. de Miéville, Adv. — Ch. Conod, Dr. — S. van Muyden. — de Cérenville, Adv. — Eduard Secretan, Professor. — Erchaquet, Adv. — Fs. Forel, Adv. — H. Fevot, Adv. — Jules Mandrot, Adv. — Henri Jan, Adv. — J. Puenzieux, Adv. — J. Falconnet, Adv.

XII.

Schreiben eines Pastors an den Staatsrath, oder Vertheidigung des Pastors von Vufflens-la-Ville gegen die Anklagen des Umlaufschreibens vom 6. August 1845.

Es ist besser, so es Gottes Wille ist, daß ihr von Wohlthat wegen leidet, denn von Uebelthat wegen. (1 Petr. 3, 17.)

Herr Präsident und Herren Mitglieder des Staatsraths.

Sie haben vor die Schranken der Präfecten, der Gemeinderäthe und dadurch vor die der Oeffentlichkeit (du public) eine unbestimmte Anzahl von vierzig Pastoren und Hülfspredigern geladen; Sie haben gegen dieselben eine schwere Anklage erhoben; und dies in der Erwartung, sie vor dem gesetzlichen Gerichtshofe, unter dem sie stehen, gerichtlich zu belangen und über sie eine Züchtigung zu verhängen, welcher sie nach Ihrer Anzeige und mit Ihrer Bewilligung nicht entrinnen sollen. — Wenn Sie die Angeklagten namhaft gemacht, wenn Sie ihnen Ihr Anklagschreiben mitgetheilt, wenn Sie ihnen das Mittel geboten hätten, vor dem aufserordentlichen Gerichtshofe, dem es Ihnen gefallen hat die Rechtssache derselben zu übergeben, ihre Vertheidigung vorzubringen: so würde man wenigstens hierin einen Schatten von Achtung vor den Vorschriften der Gerechtigkeit, die bei allen civilisirten Völkern bestehen und zumal bei constitutionnellen Regierungen gelten, erblickt haben. Allein, indem Sie das alles bei Seite gelassen und die gesetzlichen Formen für einen zweiten Gerichtshof vorbehalten haben, (denn es wird das Vergehen, wenn ein solches vorhanden ist, doppelt gerichtet und bestraft werden,) haben Sie sich beeilt die Angeklagten und die ganze Gesammtheit, der sie angehören, den Vorurtheilen, den blinden und übelwollenden Urtheilen von Richtern, die hiervon nicht unterrichtet sein können, auszusetzen. Dadurch haben Sie, meine Herren, Dieselben in der Achtung, in dem Vertrauen verletzt, ohne welches ihr Amt keine Frucht bringen kann. Sicherlich ist diese erste Strafe in höherem Grade streng und schmerzlich.

Sie können es, meine Herren, nur für gerecht halten, daß Einer von denen, welche diese erste provisorische Strafe bereits erduldet haben und noch

darunter leiden, nach einigen Wochen der Erwartung erscheint, seine Angelegenheit vor dem Gerichtshof zu führen, vor den Sie ihn freiwillig oder gezwungen gezogen haben. Sie können es nur für gerecht halten, daß er sich von der Beschuldigung oder Widersetzlichkeit (imputation de rébellion) reinigt, mit der Sie seine Amtsthätigkeit gelähmt haben. Ja, meine Herren, nachdem er lange und vergebens erwartet hat, daß ihm ein zweiter, der gesetzliche, Gerichtshof dargeboten würde, und daß er daselbst seine Vertheidigung vorbringen könnte, erscheint der Angeklagte, sie in diesem Briefe, den er die Ehre hat an Sie zu schreiben, an das Publicum zu richten. Für ihn hat die Gewalt das Gesetz gegeben; nicht er konnte den Gerichtshof wählen, Sie selbst haben gewählt.

Betrachten Sie zuvörderst die Thatsachen: Sie haben unter dem 29. Juli 1845 eine politische Bekanntmachung von acht Seiten in Quart den Geistlichen der Nationalkirche zugesendet; Sie haben dieselbe mit einem Umlaufschreiben begleitet, das jeden Geistlichen aufforderte, insoweit es ihn betraf, dafür zu sorgen, daß die genannte Bekanntmachung Sonntags den 3. August auf der Kanzel verlesen würde. Dieses in zwei Theile zerfallende Actenstück behandelt im ersten Theile die Annahme oder Verwerfung der Staatsverfassung, im zweiten die Beibehaltung oder Erneuerung des Großen Raths und des Staatsraths. Sie war demnach wesentlich und gänzlich politisch. Sie gelangte an den Pastor in Vufflens-la-Ville Freitags den 1. August gegen Abend. Sogleich nahm er davon Kenntniß. Was hatte er zu thun? Sich nach dem Gesetze zu richten. Lassen Sie uns also das Gesetz untersuchen!

Die kirchlichen Verordnungen vom 25. Februar 1773, die über diesen Punct das Verfahren der Geistlichen bis zum 14. December 1839 regelten, enthielten Tit. III. Art. 9. folgenden Befehl: „Wir befehlen den Geistlichen, Mandate und Rescripte, die von Seiten unserer Landvögte und ihrer Stellvertreter ihnen übergeben werden, an Sonntagen auf der Kanzel zu verlesen.“ — Auf diese Verordnungen folgte das Gesetz vom 14. December 1839, dessen 189. Artikel so abgefasst ist: „Es sind und bleiben zurückgenommen: 1. Die kirchlichen Verordnungen vom 25. Februar 1773.“ Während die kirchlichen Verordnungen abgeschafft sind, findet sich in dem neuen Gesetze eine gleiche Bestimmung wie diejenige, welche in Tit. III. Art. 9. enthalten war? Giebt es einen Artikel, welcher diesen Artikel ersetzt? Nein, keinen. Der 30. Artikel, welcher sorgfältig und einzeln die Amtsverrichtungen der Geistlichen aufzählt, erwähnt keine Verbindlichkeit für die Geistlichen die Publicationen der Regierung auf der Kanzel zu verlesen. So ist der Artikel der kirchlichen Verordnungen ganz und vollständig erloschen; das Stillschweigen des gegenwärtig geltenden Gesetzes ist deutlich bestimmend und beweisend. Demnach verpflichtet kein Gesetz, kein Artikel eines Gesetzes die Geistlichen die Publicationen der Regierung auf der Kanzel zu verlesen oder verlesen zu lassen.

Das gilt für die Geistlichen. Aber war vielleicht der Staatsrath verpflichtet, oder wenigstens bevollmächtigt, von den Geistlichen die Verlesung seiner Bekanntmachung zu verlangen? Die Gesetze vom 31. Mai 1803 und vom 15. Juni 1803 bestimmten: „daß die Promulgation der Gesetze stattfände durch Anschlag, oder durch Publication von der Kanzel, oder durch Trommelschlag.“ Das blieb in Kraft bis zum 23. Mai 1832. Das Gesetz

dieſes Tages, Art. 13., veränderte dieſen Zuſtand der Dinge. (S. Geſetzſammlung Th. XXIX. S. 306.) Das iſt der 13. Artikel: Die Geſetze vom 31. Mai 1803 und vom 15. Juni deſſelben Jahres über die Promulgation der Geſetze ſind widerrufen. Bemerken Sie hierbei, meine Herren, daß dieſes letztere Geſetz, welches die vorhergehenden im Ganzen widerruft, dennoch mehrere ihrer Beſtimmungen beibehält; die einzige welche es nicht aufrecht erhält, welche es nicht wieder feſtſetzt, iſt die Publication von der Kanzel für Geſetze, Decrete und Beſchlüſſe. Dieſe Publication hat demnach ganz unbeſtreitbar den 23. Mai 1832 ihr Ende gehabt. So hat es der Geſetzgeber gewollt. Eine einzige Ausnahme iſt im 12. Art. enthalten, der ſich ſo ausdrückt: „Der Staatsrath kann die Publication auf der Kanzel verordnen für Actenſtücke, die ſich auf die Religion oder eine religiöſe Feier beziehen.“ — Allein wir haben geſehen, daß die Bekanntmachung vom 29. Juli durchaus politiſch war, und weder auf die Religion noch auf eine religiöſe Feier ſich bezog, und daß folglich der 12. Artikel mit derſelben in keiner Beziehung ſtand. Demnach hat der Staatsrath auf kein Geſetz ſeine Aufforderung, die Bekanntmachung auf der Kanzel zu verleſen, gründen können; kein geltendes Geſetz gab ihm das Recht, dieſe Verleſung von den Geiſtlichen zu fordern.

Worin alſo, meine Herren, iſt der Angeklagte widerſpenſtig geweſen Er hat ſich an das Geſetz gehalten; ſollte das eine Widerſetzlichkeit ſein? Wäre ſie etwa dann vorhanden, wenn er Ihnen den Gehorſam verweigert hat, ſobald Sie das Geſetz überſchritten? Wenn er gegen den Staatsrath widerſpenſtig geweſen iſt, ſo geſchah es nur, als der Staatsrath ſelbſt gegen das Geſetz widerſpenſtig war; aber iſt dann der Angeklagte ſchuldig? — O gewiß nicht.

Indeſſen, hat man ausgerufen, muß nicht Der welcher bezahlt wird, Dem welcher ihn bezahlt, gehorchen? und iſt es nicht die Regierung welche die Geiſtlichen bezahlt? — Iſt es denn der Staatsrath, welcher die Geiſtlichen bezahlt? Kommt denn ihre Beſoldung aus der Taſche unſerer neun Staatsräthe? Sicherlich nicht. Sondern unſere neun Staatsräthe werden ebenſo, wie die Geiſtlichen, aus der öffentlichen Staatscaſſe bezahlt. Der welcher die Einen wie die Andern bezahlt, iſt die Nation. Für die Einen wie für die Andern iſt es gleich recht, daß ſie dem Willen Deſſen gehorchen, welcher ſie bezahlt. Dieſer Wille nun iſt enthalten in den Geſetzen. Wer hat alſo gehorcht, der Staatsrath, welcher gegen das Geſetz anbefohlen hat, oder die Geiſtlichen, welche aus Gehorſam gegen das Geſetz ihm (dem Staatsrathe) zu gehorchen ſich weigerten? Wer iſt widerſetzlich geweſen? Man kann nicht ohne Ungerechtigkeit Die, welche dem Willen Deſſen, welcher ſie bezahlt, gehorcht haben, der Widerſetzlichkeit anklagen.

Hier, meine Herren, zeigt ſich für den Angeklagten ein oftmals proclamirter und wiederholter Grundſatz: in unſerm Waadtcanton iſt das Volk ſouverain. Der Staatsrath, wie die Geiſtlichen, wie alle Beamten, iſt nur ein Diener des Souverains. Jeder von unſern Beamten hat ſeine Pflichten und ſeine beſondere Aufgabe. Keiner von ihnen darf zu den andern ſagen: Ich bin der Souverain, gehorchet mir; ſonſt ſeid ihr widerſpenſtig. Das Geſetz, der ausdrückliche Wille des Souverains, ſteht über Allen; und der Staatsrath hat nur die Macht, das Geſetz durch ſeine Mitbeamten beobachten

zu lassen und sie zu verhindern davon abzuweichen. Die Macht des Staatsraths endigt da, wo das Gesetz endigt. Durch das Gesetz also und nach dem Gesetze muß er die Kirche und die Geistlichen regieren. Er ist nicht Herr der Kirche, um sie nach seinem Belieben zu leiten. Es giebt folglich keine Widersetzlichkeit bei Denen, welche das Gesetz zur Regel ihres Verfahrens nehmen und sich der Willkür des Staatsraths widersetzen. So nun ist der Fall des Angeklagten beschaffen.

Ueberdem, meine Herren, ist es nicht klar wie der Tag, daß, wenn Der welcher bezahlt wird gehorchen muß, das thun muß für die Dinge, für welche er bezahlt wird, und nicht für andere? So muß der Lehrer gehorchen, um Schule zu halten, und er darf es nicht mehr, um eine Waffenübung anzubefehlen; der Präfect muß gehorchen in Betreff seiner Amtsverrichtungen, und er darf nicht mehr gehorchen, um den Gottesdienst zu leiten. Wenn es nicht so wäre, dann würde kein Friede, keine Ordnung, keine öffentliche Wohlfahrt sein. Wo würden wir uns befinden, wenn nicht jeder Beamte seine durch's Gesetz bestimmte Aufgabe hätte? wenn es vom Staatsrath abhinge, jeden Beamten von seinem Amte zu entfernen? Wo würden wir uns befinden, wenn die Waldschützen beauftragt würden Schule zu halten, und wenn die Inspectoren des Rindviehs ihre Beschäftigungen gegen die der Professoren auf unserer Academie mit Gewalt eintauschten? Es ist sehr weise, daß das Gesetz jedem Beamten seine Aufgabe und seine Arbeit bestimmt. Es ist heilsam und nothwendig, daß der Beamte, ein Geistlicher oder ein andrer, treu ist dem Gesetz und widersetzlich gegen die Willkür. — Sie haben nun gesehen, meine Herren, was für eine Widersetzlichkeit des Angeklagten stattgefunden hat: er hat ein Geistlicher sein wollen, und nicht ein öffentlicher Ausrufer (crieur publique); er hat das Werk wofür er bezahlt wird, verrichten wollen, und nicht ein anderes; wäre das eine strafbare Widersetzlichkeit? Und das ist es gleichwohl, meine Herren, worauf diese schreckliche Anklage der Unabhängigkeit, welche Sie gegen die Geistlichen schleudern, hinausläuft. Sie wollen unabhängig sein von der Willkür, von den Launen des Staatsraths, und in ihrer gesetzmäßigen Berufung, in der Abhängigkeit vom Gesetz bleiben; und der Staatsrath strebt nach der Unabhängigkeit, er bemächtigt sich der Unabhängigkeit, er macht sich vom Gesetze unabhängig.

Wenn der Angeklagte länger bei diesem Artikel von der Bezahlung der Geistlichen verweilt ist, so geschah es, weil Sie, meine Herren, mehrere Male den Ausdruck „die vom Staat besoldete Kirche" angewendet haben, und weil Sie darauf mit großer Beharrlichkeit ein Gewicht legen. Es war nöthig zu erörtern, daß dieser Staat welcher die Kirche besoldet, nicht der Staatsrath ist, und daß der Staatsrath selbst, ebenso wie die Kirche, vom Staate besoldet wird, um den Gesetzen zu gehorchen, um vor Allem der Staatsverfassung, welche das Gesetz unserer Gesetze ist, treu zu sein.

Nun aber, was sagte die Verfassung vom J. 1831? was wiederholt die vom J. 1845 im 9. Artikel?: „Die evangelisch-reformirte Nationalkirche wird in ihrer Integrität aufrecht erhalten und garantirt." — Hören Sie es, meine Herren! die evangelische, und nicht die politische Nationalkirche; das heißt, die welche sich mit dem Evangelium und nicht mit der Politik beschäftigt, wo man das Evangelium und nicht die Politik predigt. Der Diener dieser Kirche, der Bewohner dieser Kirche, der

Pastor, sollte zur Entartung (à dénaturer) dieser Kirche sich hergeben? Nein, er muß im Gegentheil mit all seiner Kraft sie aufrecht erhalten und garantiren, so wie sie die Verfassung anerkennt und verlangt. Er wird sie also nicht in eine politische Tribune verwandeln: er wird daselbst eine politische Bekanntmachung nicht ablesen; er wird daselbst nicht ertönen lassen die hauptsächlichsten Worte von einer Verfassung, von Garantien, von allgemeinen Bestimmungen, von einer Annahme, Verwerfung, Beibehaltung, Erneuerung ꝛc. ꝛc. Nein, seine Sprache in der Kirche wird eine andere sein. Gott, Seele, Ewigkeit, Gericht, Paradies, Hölle, Sünde, Erlösung, Glaube, Bekehrung, Heil, Friede, Liebe, gute Werke, Heiligung: das wird er predigen. Das war die Pflicht des Pastors nach der Verfassung vom J. 1831, das ist sie noch nach der vom 10. August, welche die evangelisch-reformirte Nationalkirche aufrecht erhält und garantirt. Ist nun der Angeklagte wegen der Widersetzlichkeit zu verurtheilen, weil er dem Staatsrathe nicht gehorcht hat, welcher die evangelische Nationalkirche in eine politische Nationalkirche umgestalten wollte? Ist er strafbar, weil er mit seinen Mitteln die evangelische Nationalkirche aufrecht erhalten und garantirt hat? Ohne Zweifel nicht. Aber er würde es sein, wenn er die politische Bekanntmachung vom 29. Juli auf der Kanzel verlesen hätte; denn er hätte sich dadurch verpflichtet alle gegenwärtige und zukünftige politische Bekanntmachungen und Publicationen der Regierung vorzulesen, die ihm überwiesen würden. Dieses Herkommen würde Regel und Gesetz, und thatsächlich die evangelische Kirche eine politische Kirche werden, und die Verfassung wäre schmachvoll verletzt. Nun sind aber die besoldeten Geistlichen und der besoldete Staatsrath der Verfassung Gehorsam schuldig; wo war also eine Widersetzlichkeit?

Endlich, meine Herren, hat der Angeklagte sich sofort vor ein weit höheres Gesetz gestellt, und sich auf ein oberstes Gesetz berufen, auf welches Ihr Umlaufschreiben sich beruft; er meint: auf das Evangelium, auf das Wort Gottes selbst. Dem geistlichen Dienste, d. h. dem Dienste des Evangeliums geweiht, hat er als obersten Meister den höchsten Herrn der Kirche, den Herrn Jesus Christus. Diesem Herrn der Herren vor Allem unterworfen, darf er nur im zweiten Grade den Behörden Gehorsam schuldig sein. Diese doppelte Abhängigkeit eines Geistlichen ist ein in der evangelischen Nationalkirche feststehender Grundsatz; Beweis davon ist der Eid bei der Einweihung, der den Geistlichen durch das Gesetz vom 14. December 1839 auferlegt ist. Daher kommt die Verbindlichkeit für die untere Behörde, die bürgerliche Regierung, ihre auf die Kirche bezüglichen Befehle mit dem Willen Gottes, der höchsten Behörde in Uebereinstimmung zu bringen, damit der Geistliche zu einerundderselben Zeit dem Kaiser geben kann, was des Kaisers ist, und Gott, was Gottes ist. Wenn sich ein Streit zwischen diesen beiden Behörden erhebt, wenn das geistliche Amt des Evangeliums gegen die eine oder gegen die andere sich widersetzen soll, so findet es dann seine Verhaltungsregel in folgender Frage der Apostel (Apostelgesch. 4, 19.): „Richtet ihr selbst, ob es vor Gott recht sei, daß wir euch mehr gehorchen, denn Gott." Soll der Angeklagte von dieser Regel weichen, soll er widersetzlich sein gegen die Bibel? Lasset uns sie hören. Das ist das oberste Gesetz des Gottesdienstes (1 Kor. 14, 26.): „Lasset es alles geschehen zur Besserung!" Könnte der Geistliche zur Erbauung seiner Gemeindeglieder, die wenig daran gewöhnt

sind lange Vorlesungen auszuhalten, sie fast zwanzig Minuten lang vor dem Beginn des Gottesdienstes mit der Verlesung einer politischen Bekanntmachung ermüden? Könnte er zu ihrer Erbauung ihren Geist und ihr Herz mit politischen Verhandlungen erfüllen, wann sie sich zur Kirche begeben, um zu beten, um ihre Lobgesänge zu dem Ewigen zu erheben und über sein Wort nachzudenken? Wäre das ein Mittel ihr Herz zu Gott zu erheben, sie von der Welt loszureissen, sie zur Reue, zum Glauben hinzuleiten, sie zu trösten, zu stärken, in der Liebe zu vereinigen? Ach! vielmehr wäre das ein sicheres Mittel sie zu stören, sie zu veruneinigen, ihnen ein Aergerniß zu geben, und sie zu verhindern sich mit ihrem Heile zu beschäftigen. Dadurch würde der öffentliche Gottesdienst eine eitle und trügerische Form der Frömmigkeit werden. Dadurch würde die Verehrung im Geiste und in der Wahrheit für so Manche unmöglich werden. Dadurch würde die Verkündigung des Evangeliums wirkungslos. Während die Bekanntmachung vom 29. Juli zur Erbauung der Kirche nicht verlesen werden konnte, gestattete es das Wort Gottes nicht sie zu verlesen. Der Beklagte also, indem er sie nicht verlas, ist vor Gott durchaus nicht der Widersetzlichkeit schuldig geworden.

Das, Herr Präsident und meine Herren, ist die Vertheidigung des Angeklagten. Er glaubt bewiesen zu haben: daß er, indem er Ihre Bekanntmachung vom 29. Juli nicht verlas, keine der Verpflichtungen, welche den Geistlichen durch das Kirchengesetz auferlegt sind, von sich gewiesen; daß er keine der durch das Gesetz bestimmten Verbindlichkeiten gegen den Staatsrath verkannt; daß er Dem, von welchem er seine Besoldung empfängt, in Nichts sich ungehorsam gezeigt, noch auch in einer der Amtsverrichtungen, für die er besoldet wird, gefehlt; daß er keineswegs von der Staatsverfassung sich entfernt; daß er keineswegs dem Worte Gottes den Gehorsam verweigert hat. Woher kommt es also, daß er Ihnen als Rebell erschienen ist? Das vermag, meine Herren, allein der Widerspruch zu erklären: daß, während alle Bürger im Waadtcanton die Wohlthat der constitutionnellen Regierung genießen, die Geistlichen, als Geistliche, in den Augen des Staatsraths unter der Regierung der absoluten Macht stehen. Und wenn es sich wirklich so verhielte, wie es die Regierung annimmt, so würden die Geistlichen, welche die Bekanntmachung nicht verlesen haben, in der That Rebellen sein, ja, Rebellen gegen die absolute Macht, wiewohl sie es nicht wären gegen eine durch das Gesetz beschränkte und geleitete Macht. Nun aber, meine Herren, soll es im Waadtcanton zwei Regierungen geben: eine verfassungsmäßige für Alle, mit Ausnahme der Geistlichen, eine andere absolute für die Geistlichen allein? Auch für die Geistlichen gilt, was die Verfassung im zweiten Artikel ausspricht: „Die Waadtländer sind gleich vor dem Gesetz. Es giebt im Waadtcanton kein Privilegium der Stände, der Geburt, der Personen oder der Familien." Der Angeklagte stellt sich ohne Furcht unter den Schutz dieses Gesetzes. Er weist schlechterdings ab die Regierung der absoluten Macht und die hierauf bezüglichen Anmaßungen des Staatsraths; verfassungsmäßig schliesst er von neuem, daß er des Verbrechens der Widersetzlichkeit nicht schuldig ist, und er erwartet sonder Furcht den Tag seines Gerichts und das Urthel seiner Richter.

Das auch, meine Herren, sind neue Beweise der absoluten Macht, auf welche der Staatsrath in Betreff der Geistlichen Anspruch macht. Bis zu

dieſem Jahre ſtanden die Geiſtlichen nur innerhalb der Grenzen des Geſetzes unter einer Abhängigkeit der vollziehenden Macht. Auſſer ihren geſetzlichen Amtsverrichtungen ſtanden ſie als Diener Gottes unter der Abhängigkeit, unter der einzigen Auctorität Gottes und ſeines Wortes. Dieſe Abhängigkeit von Gott begründet eine ungeheuere Verſchiedenheit zwiſchen ihnen und den andern Staatsbeamten. Aber der Staatsrath meint: daß von nun an dieſe Verſchiedenheit aufhört, daß die Geiſtlichen einzig und allein von der bürgerlichen Behörde abhängen, daß ſie einfach bürgerliche Beamten ſeien. Darum iſt von ihnen als von durchaus bürgerlichen Beamten im Februar ein Beitritt (adhésion) verlangt worden. Darum iſt das Umlaufſchreiben in Betreff der religiöſen Verſammlungen auſſerhalb der Kirchen und der Stunden des officiellen Gottesdienſtes an ſie gerichtet worden. Darum endlich iſt die Verleſung der politiſchen Bekanntmachung auf der Kanzel ihnen auferlegt worden. In den Augen der Obrigkeit iſt der Geiſtliche ſogar auf der Kanzel nur ein politiſcher Bediente (officier politique); man verweigert ihm ſeine Abhängigkeit, ſeine Verpflichtungen gegen Gott. — Das iſt es auch, meine Herren, was der Große Rath will: denn er hat in ſeiner erſten Verhandlung den 20. Mai einen Vorſchlag im Sinne des Umlaufſchreibens vom 15. Mai angenommen; und erſt vor kurzem, indem er ſowohl die Bekanntmachung als auch das ihr folgende Umlaufſchreiben billigte, hat er, ohne die geſetzliche Streitfrage nur erörtert zu haben, ſich dahin ausgeſprochen, daß er mit Bedauern (avec peine) das Verfahren der Geiſtlichen wahrgenommen habe!

Aus dieſem allen geht hervor: daß die bürgerlichen Gewalten es verſtehen, nicht nur abſolut zu ſein und über den wirklichen Geſetzen im Gegenſatze zu den Geiſtlichen zu ſtehen, ſondern auch ihre Auctorität ſelbſt über das Anſehn Gottes zu erheben; daß ſie es verſtehen, die Geiſtlichen gegen Gott, den im Namen des Staasraths allmächtigen Herrn, ſo wie es dem Staatsrathe beliebt, zum Gehorſam zu bringen, und ſo die Diener Jeſu Chriſti in Diener einer menſchlichen Regierung umzuwandeln. Das erklärt in dem gegenwärtigen Fall die Anklage auf Widerſetzlichkeit [52]).

Aber während ſolche Anmaßungen der Gewalt ungeſetzlich und verfaſſungswidrig ſind, iſt die Anklage, die man darauf bauen will, ohne Grund. Dies nun können das Urtheil und die nächſten Ausſprüche der Richter nicht verfehlen zu beſtätigen. — Wiewohl, meine Herren, dieſe Anmaßungen der Gewalt nicht im Rechte begründet ſind, ſo beſtehen ſie nicht weniger in der That, und wenn der Angeklagte ſeine geiſtlichen Amtsverrichtungen beibehält, ſo würde er genöthigt ſein ſich ihr zu unterwerfen; denn der Große Rath

---

[52]) Mit mehrern in dieſem Schreiben enthaltenen Gedanken und Beweiſen ſtimmt überein A. Ebrard: „Der Kirchenſtreit im Waadtlande"; in den Theol. Studien und Kritiken. 1846. H. 4. S. 1031—1049. Es wird in dieſer trefflichen Abhandlung, obwohl in ihr kein Bericht von Thatſachen enthalten iſt, ſehr gründlich und ausführlich nachgewieſen: in welche Stellung die Kirche in einer Republik durch eine proclamirte Volksſouverainität gerathen muß. Außerdem könnte man in Beziehung auf die Kirche und die Geiſtlichen zwiſchen der waadtländiſchen Februarrevolution und manchen Revolutionen des vorigen und jetzigen Jahrhunderts noch vielfache Vergleichungen anſtellen. [Der Ueberſetzer.].

hat den Staatsrath auf Thron und Altar gestellt. Dadurch würde er die Eigenschaft eines Dieners Gottes, womit er seit seiner Weihe zum heiligen Predigtamte bekleidet und geehrt ist, verleugnen; er würde seinen Herrn und Heiland Jesus Christus als seinen Meister verwerfen. Er kann daher die neuen, den Nationalgeistlichen gestellten Bedingungen nicht annehmen; er kann das Ansehn Gottes der Auctorität einer irdischen Regierung nicht unterwerfen. Er kann den nicht entehren, der ihn geehrt hat, als er ihn zu seinem Diener ernannte. Er hat daher die Ehre Ihnen, meine Herren, anzuzeigen, daß er, vom Tage der Beurtheilung dieser Angelegenheit an gerechnet, von dem er hofft daß er nicht mehr fern sein werde, und welches auch der Ausgang davon sein mag, seine Amtsverrichtungen als Pastor der Gemeinde in Bufflens-la-Ville einstellen und sein Amt in Ihre Hände niederlegen wird.

Empfangen Sie, meine Herren, die Versicherung der tiefsten Ehrfurcht des Angeklagten,

Franz Bulliet, Pastor.

Bufflens-la-Ville, den 10. September 1845.

E. In Betreff der Bekanntmachung, und zugleich der religiösen Vereine ausserhalb der Nationalkirche.

XIII, 1.

Urtheil des Districtscollegiums (Classe) von Lausanne und Vevey: in Bezug auf die ihm überwiesenen Pastoren und Geistlichen, weil sie die Bekanntmachung des Staatsraths vom 29. Juli von der Kanzel nicht vorgelesen haben; und in Bezug auf drei angeklagte Pastoren, weil sie im Bethause zu Lausanne gepredigt haben.

Das Districtscollegium zu Lausanne und Vevey, versammelt am 22. October in Lausanne, unter dem provisorischen Vorsitz des Herrn Miéville, Pastor zu Vevey, hat von einem Schreiben der Kirchencommission vom 13. October Kenntniß genommen, welches von Seite des Staatsraths dem Collegium zweiundzwanzig Pastoren oder geweihete Geistliche anzeigt, weil sie am vergangenen 3. August die Bekanntmachung des Staatsraths vom 29. Juli nicht von der Kanzel verlesen noch auch haben verlesen lassen. — Der Staatsrath erachtet: daß diese Pastoren und geweihten Geistlichen sich demnach der offenbaren Widersetzlichkeit schuldig gemacht und ein Betragen bewiesen haben, das mit der Würde der Geistlichen der evangelisch reformirten Nationalkirche nicht in Einklang steht; Verbrechen, welche Art. 129, lit. b. und 138 des Kirchengesetzes vorgesehen und verpönt sind.

Das Collegium, nachdem es, dem 145. Artikel des vorher angeführten Gesetzes gemäß, von der Anklagacte und von allen zur Unterstützung dienenden Actenstücken, die ihm von der Kirchencommission übergeben worden, Kenntniß genommen und die Angeklagten in ihren Vertheidigungsmitteln gehört hat:

1) In dem, was Herrn Ernst Chavannes, geweihten Geistlichen, betrifft, in Erwägung, daß er nicht Hülfsprediger ist und hiermit unter der

unmittelbaren Aufsicht der Kirchencommission steht (Gesetz vom 14. Dec. 1839, Art. 53, 143, zweiter Satz, und 147): erklärt sich für incompetent.

2) In dem, was die einundzwanzig andern Angeklagten betrifft, nämlich die Herren Descombaz, Monastier, Vater, Monastier, Sohn, A. Chavannes, Dumur, Verrey, Monnard, Comte, Grenier, Bridel, Espérandieu, Schleicher, Heinrich Monneron, Dapples, Raccaud, Dumont, Milliquet, Marguerat, Collomb, Péclard, Heinrich Hostache:

A. In Betreff der Aufforderung des Staatsraths, zwischen dem Grade der Schuld eines jeden Pastors oder Hülfspredigers je nach der Beschaffenheit und der Schwere des Vergehens in seinem Dienste zu unterscheiden:

In Erwägung, daß im Grunde die Angeklagten dem Collegium wegen einesunddesselben Vergehns überwiesen worden sind; daß mehrere von den Nebenumständen, welche in den dem Collegium mitgetheilten Actenstücken angegeben werden, nicht hinreichend feststehen; daß deren Wirklichkeit von den Angeklagten bestritten worden ist; daß diese Umstände überdem mehr oder weniger ausser Zusammenhang mit den Angeklagten gestanden zu haben und vielmehr zu der Art und Weise, mit welcher die Regierungsbeamten verfahren sind, zu gehören scheinen: spricht das Collegium das Urtheil aus, daß kein Grund vorhanden ist, einen Unterschied zwischen den Angeklagten zu machen.

B. In Betreff der Anklage wegen offenbarer Widersetzlichkeit (insubordination déclarée):

In Erwägung, daß nach der Verfassung des Waadtcantons (Art. 9) das Gesetz es ist, welches die Verhältnisse des Staats zur Kirche bestimmt; — In Erwägung, daß die Geistlichen gehalten sind sich nach den Anweisungen, welche ihnen von den Oberbehörden gemäß den Gesetzen und Reglements gegeben werden, zu richten; daß folglich diese Anweisungen der Oberbehörden, damit sie die Geistlichen verbindlich machen, den Gesetzen und Reglements gemäß sein müssen, und daß kein Gesetz besteht, welches die Geistlichen verpflichtete die Publication zu vollziehen, welche der Staatsrath von ihnen verlangte; — In Betreff des Gesetzes vom 23. Mai 1832, das die Art der Publication der von der Behörde erlassenen Acten bestimmt, und des Gesetzes vom 14. December 1839. Art. 30, welches die Amtsverrichtungen der Geistlichen festsetzt; — In Erwägung endlich, daß die Angeklagten, indem sie dem Gesetze gehorchten, sich dem, was die höchste Auctorität in einem freien Lande ausmacht, unterwürfig gezeigt, und sonach dem, welchem sie Gehorsam schuldig waren, Gehorsam geleistet haben:

C. In Betreff der Anklage, daß sie ein Betragen bewiesen haben, das mit ihrer Würde als Geistliche der evangelisch-reformirten Nationalkirche nicht in Einklang steht:

In Erwägung, daß, da es hierüber kein Gesetz giebt, es angemessen sein wird, von der christlichen Kanzel alles das zu entfernen, was der Erbauung, die man im Gotteshause suchen soll, schaden kann, und daß die wesentlich politische Bekanntmachung vom 29. Juli die Gedanken von den erhabenen Gegenständen, die sie alsdann beschäftigen sollten, durch sich selbst abzulenken suchte; — In Erwägung, daß das Gesetz Diejenigen bestimmt, welche das Recht haben die Kanzeln unserer Kirchen zu den Stunden des öffentlichen Gottesdienstes zu besteigen, und daß die Geistlichen ganz natür-

lich beauftragt sind über die Ordnung beim Gottesdienste zu wachen; — In Erwägung, daß die Angeklagten die Würde, den geistigen Charakter und den Frieden des christlichen Gottesdienstes haben aufrecht erhalten wollen, indem sie sich weigerten mit dem Gottesdienste den Inhalt eines wesentlich politischen Befehls, welcher Leidenschaften aufregen konnte, zu vermischen:

Aus diesen Gründen erklärt das Collegium einstimmig alle genannte Angeklagte für völlig unschuldig und spricht sie frei.

Das Collegium, von neuem unter dem Vorsitz des Herrn Dapples versammelt, schreitet zu der Anklage, die vom Staatsrathe gegen die Herren Pastoren Bridel, Scholl und Descombaz erhoben worden ist, weil sie, trotz des Verbotes der Behörde, in dem Bethause zu Lausanne functionirt haben.

Ueber den ersten Hauptpunct der Anklage, nämlich daß die Herren Pastoren Bridel, Scholl und Descombaz sich einer offenbaren Widersetzlichkeit, eines Verbrechens, das durch den 130. Artikel des Kirchengesetzes vorgesehen ist, schuldig gemacht hätten:

In Erwägung: 1) Daß die Verfassung festsetzt, daß das Gesetz die Verhältnisse des Staats zur Kirche bestimmt; — 2) Daß das Kirchengesetz vom 14. Dec. 1839. Art. 31 erklärt, daß die Geistlichen sich nach den Anweisungen, die ihnen von den Oberbehörden in Uebereinstimmung mit den Gesetzen und Reglements ertheilt werden, zu richten haben; — 3) Daß kein Gesetz, noch auch ein Reglement die Geistlichen verpflichtet, sich für die Auslegung des Wortes Gottes einzig und allein an die Zeit und die Orte des gewöhnlichen öffentlichen Gottesdienstes zu halten; — 4) Daß der 106. Artikel des Kirchengesetzes auf den Fall, um den es sich handelt, nicht anwendbar ist; — 5) Daß der Große Rath, indem er den Antrag des Herrn Mercier als Grundlage für ein zu erlassendes Gesetz annahm, damit zugleich anerkannt hat, daß die Geistlichen nur durch ein Gesetz verbindlich gemacht werden können, daß folglich die Annahme dieses Antrags nicht so, als wenn sie Gesetzeskraft hätte, betrachtet werden darf; — 6) Daß das Umlaufschreiben des Staatsraths vom 15. Mai 1845, da es auf kein Gesetz gegründet ist, nur als ein Rath der Behörde, welcher in keiner Weise ein Urtheil motiviren kann, betrachtet werden muß:

erklärt das Collegium einstimmig, daß der 130. Artikel des Kirchengesetzes auf die Herren Pastoren Bridel, Scholl und Descombaz nicht anwendbar ist; folglich spricht das Collegium über den ersten Hauptpunct der Anklage ihre völlige Freisprechung aus.

Ueber den zweiten Hauptpunct der Anklage, nämlich daß die Herren Pastoren Bridel, Scholl und Descombaz sich schuldig gemacht, indem sie ein Betragen bewiesen haben, das mit der Würde der Diener der Nationalkirche nicht in Einklang steht, ein Verbrechen, das durch §. 129 des Kirchengesetzes vorgesehen ist:

In Erwägung: 1) Daß die Würde der Diener der Nationalkirche nicht mit der Würde der Diener des Evangeliums in Widerspruch stehen kann; — 2) Daß bei dem Vorlesen und Erklären des Wortes Gottes in besondern, ausserhalb der Kirchen stattfindenden Versammlungen Nichts enthalten ist, was der Würde der Diener des Evangeliums, noch auch folglich der Würde der Diener der evangelisch-reformirten Nationalkirche des Waadtcantons zuwider wäre; — 3) Daß es vornehmlich unter den gegenwärtigen Verhältnissen im

Interesse der Nationalkirche liegen kann, daß ihre Geistlichen der Leitung der genannten Versammlungen nicht fremd bleiben:

erklärt das Collegium einstimmig, daß Art. 129 §. 6 des Kirchengesetzes auf die Herren Pastoren Bridel, Scholl und Descombaz nicht anwendbar ist; folglich spricht das Collegium über den zweiten Hauptpunct der Anklage ihre völlige Freisprechung aus.

XIII, 2.

Urtheil des Districtscollegiums von Orbe und Yverdon, in Betreff der Weigerung von einigen seiner Mitglieder, die Bekanntmachung vom 29. Juli 1845 vorzulesen: [Auszug aus dem Register der Sitzungen dieses Collegiums, Sitzung vom 22. October 1845.].

Das Districtscollegium von Orbe und Yverdon, aufgefordert sich nach den Worten der Artikel 138 ff. des Kirchengesetzes auszusprechen über die Anzeige, die vom Staatsrathe gegen eine Anzahl von Pastoren und Geistlichen, welche für die Verlesung der Bekanntmachung vom 29. Juli auf der Kanzel zu sorgen sich geweigert haben, geschehen ist, welche im District von Orbe und Yverdon folgende sind: die Herren Decoppet, Pastor zu Pomy, Pradez, Correvon, de la Harpe, Testuz, H. Tachet, Mercier, Recordon, Pastor zu Buarrens, Vagnon, Keller, Michaud, Germond, Decoppet, de Bullet, und Caille; — nach Lesung der diese Angelegenheit betreffenden Actenstücke; nachdem man die angeschuldigten Pastoren und Geistlichen mit ihrer Vertheidigung angehört hat:

In Erwägung: 1) Daß der 9. Artikel der Verfassung vom J. 1831, welcher in der neuen Verfassung beibehalten worden ist, festsetzt, daß das Gesetz die Verhältnisse des Staates mit der Kirche bestimmt; — 2) Daß getreu dieser Bestimmung das Kirchengesetz vom 14. Dec. 1839. Art. 31, die Geistlichen nöthigt, nur in Uebereinstimmung mit den Gesetzen und Reglements sich nach den Anweisungen zu richten, die ihnen von den Oberbehörden ertheilt werden; — 3) Daß das Gesetz vom 23. Mai 1832, nachdem es für die Promulgation von Gesetzen, Decreten und Beschlüssen Fürsorge getroffen, Art. 12 hinzufügt: Der Staatsrath kann die Publication auf der Kanzel anordnen für Acte, die sich auf die Religion oder eine religiöse Feier beziehen; — 4) Daß die Bekanntmachung vom 29. Juli, welche einen absolut politischen Zweck hat, zur Kategorie der unter der vorhergehenden Erwägung bezeichneten Acte nicht gerechnet werden kann; — 5) Daß es auch für den Frieden der Nationalkirche, wie für den obersten und einzigen Zweck des öffentlichen Cultus, nämlich für die geistige Erbauung Aller, ausserordentlich nothwendig ist, daß die christliche Kirche immerdar politischen Verhandlungen fern bleibe:

entscheidet das Collegium zu Orbe und Yverdon einstimmig, daß die Pastoren und Geistlichen, welche für die Verlesung der Bekanntmachung vom 29. Juli auf der Kanzel zu sorgen sich geweigert haben, weder als schuldig der Widersetzlichkeit, noch als solche betrachtet werden können, welche ein Betragen beobachtet haben, das mit ihrer Würde als Diener der evangelisch-reformirten Nationalkirche nicht in Einklang steht. Folglich spricht

es die oben genannten Pastoren und Geistlichen von der gegen sie von Seite des Staatsraths erhobenen Anklage frei.

Ausserdem in Erwägung, daß die beschuldigten Pastoren und Geistlichen wegen einunddersel̃en Thatsache gerichtlich belangt sind, und daß die Verschiedenheit bei der Sachlage, um die es sich handelt, durch die verschiedenen Umstände, in denen sie sich in der Stellung zu ihren betreffenden Gemeinden und den Beamten der Behörde gegenüber befanden, sich genugsam erklärt: so entscheidet sich das Collegium dahin, daß es keine Kategorien unter ihnen festsetzt, und daß das Urtheil, das es soeben abgiebt, auf einen Jeden von ihnen anwendbar ist.

XIII, 3.

Urtheil des Districtscollegiums von Payerne und Moudon.

Ausserordentliche Sitzung zu Payerne am 22. October 1845.

Der Herr Decan übergiebt den Vorsitz im Collegium dem Herrn Vicedecan, und dieser lässt die Actenstücke vorlesen, welche dem Erstern von der Kirchencommission übergeben worden waren. Diese Actenstücke sind: 1) Die Anklageschrift gegen die beschuldigten Pastoren und Hülfsprediger. 2) Ein Verzeichniß der angezeigten Pastoren und Geistlichen. 3) Ein Auszug aus dem Bericht des Präfecten des Districts von Moudon an den Staatsrath. 4) Einer desgl. vom Präfect zu Payerne. 5) Sechs Erwiderungsschreiben von Pastoren oder Geistlichen, theils wegen der Verweigerung die Bekanntmachung zu verlesen, theils Erörterungen hierüber. Unter ihnen befinden sich Briefe von den Herren Bauty und Cérésole (einer für Beide), von den Herren Guex, Monnerat und Clément.

Nachdem diese Actenstücke vorgelesen sind, werden die Angeklagten, nämlich die Herren Monnerat, Decan und Pastor zu Payerne, Bauty und Cérésole, Pastoren zu Moudon, Guex, Hülfsprediger zu Dénezy, und Clément, Hülfsprediger zu Ressudens, mit ihren Vertheidigungsmitteln angehört. — Hierauf schreitet das Collegium zur Berathung, um die Frage zu untersuchen, ob die genannten Pastoren und Hülfsprediger sich in Wahrheit der Widersetzlichkeit und eines Betragens, das mit der Würde, mit der sie bekleidet sind, nicht übereinstimme, schuldig gemacht haben, weil sie sich geweigert am vergangenen 3. August eine vom Staatsrathe an das waadtländische Volk gerichtete Bekanntmachung vom 29. Juli 1845 auf der Kanzel zu verlesen oder verlesen zu lassen.

Die Versammlung bedauert zwar, sich in der falschen Stellung zu befinden, daß sie Richter und Partei zugleich in dieser Angelegenheit ist, da ja die Pastoren, welche den Ausspruch thun sollen, die erwähnte Bekanntmachung aus verschiedenen Beweggründen vorgelesen oder ihre Verlesung zugelassen haben;

In Erwägung jedoch, 1) daß das evangelische Predigeramt, um bei einem Volke geachtet und heilsam zu sein, so frei als möglich sein muß, und daß dieser Freiheit nur durch eine Staatsverfassung oder durch kirchliche Gesetze und Reglements Grenzen gezogen werden dürfen; — In Erwägung, 2) daß weder ein Gesetz noch ein Reglement in dem vorliegenden Fall den

Geistlichen anbefiehlt, auf der Kanzel politische an Bürger gerichtete Bekanntmachungen vorzulesen oder vorlesen zu lassen; — In Erwägung, 3) daß die Bekanntmachung vom 29. Juli in Wahrheit ein politisches Actenstück ist, wie ihr Eingang deutlich beweist; — In Erwägung, 4) daß, weit entfernt daß ein Gesetz oder ein Reglement den Geistlichen anbefehle, Bekanntmachungen dieser Art auf der Kanzel vorzulesen oder vorlesen zu lassen, vielmehr das Gesetz vom 23. Mai 1832, welches die verschiedenen Arten der Publicationen von Gesetzen, Decreten und Beschlüssen bestimmt, ausdrücklich für politische Actenstücke oder auch für Gesetze, Decrete und Beschlüsse aller Art die Publication auf der Kanzel abschafft, die Acten ausgenommen, welche sich auf die Religion oder eine religiöse Feier beziehen (Art. 10, 12, 13.); — In Erwägung, 5) daß, indem die angeschuldigten Pastoren und Geistlichen die fragliche Bekanntmachung auf der Kanzel zu verlesen oder verlesen zu lassen sich weigerten, sie Nichts gethan haben, was den Charakter, mit dem sie bekleidet sind, herabwürdigt; — In Erwägung endlich, 6) daß der 31. Artikel des Kirchengesetzes ausdrücklich sagt, die Geistlichen seien gehalten, alle Functionen ihres Amtes mit Aufopferung zu erfüllen, und nach den Anweisungen, die ihnen von den Oberbehörden in Uebereinstimmung mit den Gesetzen und Reglements ertheilt werden, sich zu richten:

Aus allen diesen Beweggründen spricht einstimmig das Collegium von Payerne und Moudon die Herren Pastoren und Geistlichen Monnerat, Bauty, Cérésole, Guex und Clément vollkommen frei, und erklärt, daß über sie keine Strafe verhängt werden kann.

Das Collegium glaubt diese Sitzung nicht beschliessen zu dürfen, ohne dem Staatsrathe den Schmerz zu bezeugen, den es empfunden hat, als es erfuhr, daß in mehrern Ortschaften Beamte der bürgerlichen Macht in die Tempel und auf die Kanzeln gewaltsam eingedrungen sind (ont envahi), um daselbst die erwähnte Bekanntmachung zu verlesen; und zwar mit Verachtung des Gotteshauses und der Erbauung, welche das Volk dort zu suchen kommt. Obgleich dieses Scandal sich nicht im Kirchenbezirk von Payerne und Moudon zugetragen hat: so spricht nichtsdestoweniger die Versammlung den Wunsch aus, daß so beklagenswerthe Scenen, die in den Annalen unsers Landes unerhört sind, sich niemals erneuern mögen. — Die Mehrheit des Collegiums glaubt hinzufügen zu müssen: daß es die in den Umlaufschreiben vom 15. Mai und vom 5. August ausgesprochenen Grundsätze zurückweist, inwiefern sie dem Gesetze, das uns regiert, der Würde des geistlichen Amtes und den geistigen Interessen der Mitglieder der Kirche entgegen sind. Es ergreift noch diese Gelegenheit, um gegen jedes Bestreben, die Geistlichen unter eine Willkürherrschaft (régime de l'arbitraire) zu stellen, zu protestiren.

XIII, 4.

Urtheil des Districtscollegiums von Morges.

Nachdem man das Collegium von der Anzeige des Staatsraths, von den über diese Angelegenheit an diese Behörde gerichteten Berichten, von den schriftlichen Erklärungen, welche ihr die acht angeschuldigten Herren Pastoren und Geistlichen übergeben haben, in Kenntniß gesetzt hat; nachdem man auch den Angeklagten, um ihre Vertheidigungsmittel vorzutragen, das

Wort geſtattet hat, fordert der Herr Decan die Verſammlung auf, über die zwei folgenden Fragen, welche auf zwei Puncte der Anklagacte Bezug haben, ſich auszuſprechen: 1) Sind die angeklagten Paſtoren und Geiſtlichen der offenbaren Widerſetzlichkeit ſchuldig? 2) Kann man ſie anklagen, ein Betragen nicht beobachtet zu haben, das mit der Würde eines Dieners der evangeliſch-reformirten Kirche übereinſtimmt?

Ueber den erſten Punct bringt das Collegium in Erwägung:

Daß nach den verfaſſungsmäßig feſtgeſetzten Verhältniſſen zwiſchen der Kirche und dem Staate die Pflichten der Geiſtlichen durch das Geſetz beſtimmt werden; — Daß nach der Vorſchrift des 31. Artikels des Kirchengeſetzes vom 14. December 1839 die Geiſtlichen gehalten ſind, nach den Anweiſungen, die ihnen in Uebereinſtimmung mit den Geſetzen und Reglements von den Oberbehörden ertheilt werden, ſich zu richten; — Daß, wenn der 12. Artikel des Geſetzes vom J. 1832 von Publicationen auf der Kanzel redet, es ſie nur inſoweit bewilligt, als ſie auf die Religion oder eine religiöſe Feier Bezug haben, was die Darlegung der Gründe, welche dieſem Geſetze beigegeben ſind, deutlich nachweiſt; — Daß die Bekanntmachung des Staatsraths vom 29. Juli 1845 dieſe religiöſe Beſchaffenheit nicht an ſich trägt; — Daß der Geiſt unſerer Geſetzgebung ſicherlich darauf gerichtet iſt, den Cultus von Gegenſtänden, die ihm fremd ſind, zu befreien; — Daß überdem die Anklagacte keinen Artikel des Geſetzes anführt, welcher von den Angeklagten verletzt worden wäre und den Thatbeſtand ihrer Widerſetzlichkeit feſtſetzte.

Das Collegium ſtimmt durch Namensaufruf und fällt mit einer Mehrheit von achtundzwanzig gegen zwei Stimmen, nämlich der Herren M., Paſtor zu P., und J. C., Paſtor zu L., das Urtheil: daß die angeklagten Paſtoren und Geiſtlichen der offenbaren Widerſetzlichkeit nicht ſchuldig ſind.

Was den zweiten Punct der Anklage betrifft, ſo bringt das Collegium in Erwägung:

Daß das Betragen der Geiſtlichen, um mit der Würde, mit welcher ſie bekleidet ſind, in Einklang zu ſtehen, die Unterweiſungen des Wortes Gottes und die Vorſchriften des Gewiſſens zum oberſten Grundſatz haben muß; — Daß die Verhandlungen feſtgeſtellt haben, daß die beſchuldigten Geiſtlichen in dem vorliegenden Fall nur durch Beweggründe ſolcher Art bewogen worden ſind, und daß ſie nur den Willen gehabt haben, die chriſtliche Kanzel von Gegenſtänden, welche der Erbauung fremd und ſo beſchaffen ſind, daß ſie die Sammlung der Gedanken ſtören, fern zu halten; — Daß man ihnen nicht vorzuwerfen vermag, ſie hätten ein Beiſpiel der Widerſetzlichkeit gegen die Behörde gegeben, da ſie ja in der That der oberſten Behörde des Geſetzes gehorcht haben; — Daß ſie dadurch ſich nicht vom Geiſte des Friedens und der Liebe entfernt haben, da dieſer Geiſt ihnen nicht gebieten konnte Das zu verletzen, was ſie von ihrem Geſichtspuncte aus für ihre Pflicht erachteten.

Nach dieſen Erwägungen ſtimmt das Collegium durch Namensaufruf und fällt mit einer Mehrheit von achtundzwanzig gegen zwei Stimmen, nämlich der Herren M. zu P. und J. C. zu L., das Urtheil: daß die angeſchuldigten Paſtoren und Geiſtlichen nicht auf eine ſolche Art gehandelt haben, welche der Würde des Dieners der evangeliſch-reformirten Nationalkirche zuwider wäre; und daß folglich, wie wegen des erſten, ſo auch wegen des

Digitized by Google

zweiten Punctes der Anklage, keine von den durch das Gesetz vom 14. Dec. 1839 festgesetzten Strafen über sie verhängt werden kann.

XIV.

Urtheil.

Der Staatsrath des Waadtcantons.

Nach Einsicht der Urtheile der Mittwochs den 22. October (die von Lausanne den 22. und 23. October) 1845 ausserordentlich versammelten Districtscollegien (Classes), in Betreff der Pastoren und Hülfsprediger, welche sich am vergangenen 3. August geweigert haben die Bekanntmachung des Staatsraths vom 29. Juli 1845 auf der Kanzel zu verlesen oder verlesen zu lassen;

Nach Einsicht des Urtheils des Districtscollegiums von Lausanne vom 23. October 1845 über die Pastoren, welche am 30. August und am vergangenen 1. September im Bethause zu Lausanne functionirt haben und am 31. August daselbst gegenwärtig gewesen sind;

Nach Kenntnißnahme der verschiedenen, auf diese Angelegenheiten bezüglichen Actenstücke, namentlich der Briefe und andern Schriften der Pastoren und Hülfsprediger, welche die Rechtfertigung ihres Verfahrens zum Zweck haben;

A. In Betracht der Weigerung für die Verlesung der Bekanntmachung Sorge zu tragen:

1) In Erwägung, daß das Recht des Staatsraths, die Verlesung seiner Bekanntmachungen auf der Kanzel anzuordnen, wenn es die Umstände erfordern, auf einem bei uns beständig beobachteten Gebrauche beruht (repose sur un usage constamment suivi chez nous), welcher seinen Ursprung in der Verbindung der Kirche mit dem Staate hat, und welcher daher rührt, daß in unserm Canton die evangelisch-reformirte Kirche national, von der Verfassung garantirt, vom Staate beschützt und besoldet, durch das Gesetz geleitet und folglich dem Staate untergeordnet (subordonnée) ist;

Daß die zahlreichen Gebräuche, welche neben dem geschriebenen Gesetze, sowohl in kirchlichen Sachen als auch in andern Zweigen der Gesetzgebung, bei uns noch bestehen, so lange bindende Kraft haben, als sie nicht abgeschafft werden, und insoweit sie nichts enthalten, was der Verfassung, den Gesetzen und den Reglements entgegen ist;

Daß der Gebrauch, die Bekanntmachungen zur Zeit des Gottesdienstes auf der Kanzel verlesen zu lassen, durch mehrere vorausgegangene Thatsachen festgestellt, durch das Gesetz vom 23. Mai 1832 über die Promulgation von Gesetzen, Decreten und Beschlüssen keineswegs abgeschafft worden ist; dieses Gesetz, indem es nur die Gesetze vom 31. Mai und 15. Juni 1803 über denselben Gegenstand aufhob, nur den Gebrauch abschaffte, welcher bis dahin zur Vollziehung dieser beiden, ausschließlich auf die Promulgation gesetzgebender Acten bezüglichen, Gesetze beobachtet worden war; dagegen aber das Gesetz vom J. 1832, ebenso wie die Gesetze vom J. 1803, den alten Gebrauch hinsichtlich der Publication von Bekanntmachungen hat bestehen lassen;

Daß folglich die Pastoren und Hülfsprediger, welche sich geweigert haben

die Bekanntmachung vom 29. Juli auf der Kanzel zu verlesen oder verlesen zu lassen, mit der Berufung darauf, daß dieses Actenstück keinen Bezug auf die Religion noch auf eine religiöse Feier habe, ihre Weigerung hinter den 12. Artikel des genannten Gesetzes vom J. 1832, welcher lautet: „Der Staatsrath kann die Publication von Acten, die sich auf die Religion oder eine religiöse Feier beziehen, anordnen", — ganz unpassend geschützt haben (ont mal à propos abrité);

In Betracht, daß in der That das Gesetz vom 23. Mai 1832, wie Artikel 10 beweist, sich keineswegs auf alle zur Publication geeigneten Acten bezieht, sondern allein auf die Gesetze, Decrete, Beschlüsse und andern Acten, welche, als vom Großen Rathe und vom Staatsrathe erlassen, promulgirt, d. h. für die Bürger von einem gewissen Tage an verbindlich werden sollen; daß sonach in dem oben angeführten 12. Artikel der Ausdruck „Publication" gleichbedeutend ist mit Promulgation, und der Ausdruck „Acten" mit Acten welche promulgirt werden sollen;

Daß, da eine Bekanntmachung weder ein Gesetz, noch ein Decret, noch ein Beschluß, noch ein anderes zur Promulgation geeignetes Actenstück, sondern eine einer allgemeinern Publication fähige Darlegung oder Anrede ist, der Staatsrath vielmehr kraft des Gebrauchs (en vertu de l'usage), als durch Anwendung des 12. Artikels des Gesetzes vom 23. Mai 1832, die Verlesung der Bekanntmachung vom 29. Juli 1845 angeordnet hat;

Daß übrigens der genannte 12. Artikel dem Staatsrathe keineswegs untersagt, Acten, welche nicht ausdrücklich darin benannt sind, auf der Kanzel verlesen zu lassen, und den Geistlichen keineswegs das Recht giebt sich zu weigern, Actenstücke, von denen sie meinen daß sie nicht zum 12. Artikel gehören, auf der Kanzel zu verlesen oder verlesen zu lassen;

2) In Erwägung, daß, sogar unter der Voraussetzung, Art. 12 des Gesetzes vom 23. Mai 1832 über die Promulgation der Gesetze, Decrete und Beschlüsse gestatte dem Staatsrathe nicht die Publication auf der Kanzel für andere als auf die Religion oder eine religiöse Feier bezügliche Actenstücke anzuordnen, die Bekanntmachung vom 29. Juli 1845, wiewohl von politischer Natur, doch diese Bedingung erfüllte: einerseits in Betracht, daß sie an verschiedenen Stellen directe Beziehung auf die Religion hat, sei es da sie erinnert, daß nach der neuen Verfassung der Unterricht in den öffentlichen Schulen den Grundsätzen des Christenthums gemäß sein soll, daß die evangelisch-reformirte Nationalkirche in ihrer Integrität aufrecht erhalten und garantirt, und daß die Ausübung der katholischen Religion den Gemeinden des Districts von Echallens, wo dieser Cultus besteht, fernerhin garantirt wird, oder da der Staatsrath die irreligiösen Bestrebungen, die man ihm zugeschrieben hat, von sich abweist, oder endlich da er an die Religion und das Gewissen der Bürger appellirt; — andrerseits in Betracht, daß die Bekanntmachung, wenn es nicht nothwendig ist, daß ein Actenstück, um auf die Religion Bezug zu haben (Art. 12 des Gesetzes vom J. 1832), vom Anfang bis zu Ende religiöse Gegenstände behandelt, doch in ihrem ganzen Inhalte von hohem Interesse für die Religion war, weil sie die hauptsächlichsten Bestimmungen der dem Volke zur Abstimmung vorgelegten Verfassung erörterte, und weil eine Verfassung, welche Alles umfaßt was das Leben eines Volks berührt, einen großen und unvermeidlichen Einfluß auf die Re-

ligion, die Kirche, den Gottesdienst und die Sittlichkeit ausübt, indem keins von den Verhältnissen des politischen Lebens der Religion, welche den Menschen ganz durchdringt, fremd bleibt;

Daß sonach die Bekanntmachung Nichts enthielt, was der Erbauung, die man im Hause Gottes suchen soll, Schaden bringen, oder was der Würde, dem geistigen Charakter und dem Frieden des christlichen Gottesdienstes Abbruch thun, Nichts was die Leidenschaften aufregen konnte; daß sie im Gegentheil die Gedanken zu den erhabenen Gegenständen erhob, welche sie damals beschäftigen sollten, indem sie in einem Geiste, der das Christenthum athmet, die wichtigen Interessen, von denen jedes Gemüth eingenommen war, ins Auge faßte;

3) In Erwägung, daß der Staatsrath, indem er die Geistlichen aufforderte, den 3. August für die Verlesung der Bekanntmachung auf der Kanzel zu sorgen, und indem er ihnen die Freiheit gestattete, sie zur Zeit des Gottesdienstes entweder selbst zu verlesen oder durch Lehrer oder andere in den Kirchen angestellte Vorleser verlesen zu lassen, die Stellung der Geistlichen achtete und sie jeder aus der Vollziehung seiner Befehle hervorgehenden Verantwortlichkeit entlastete, um so mehr, da die Bekanntmachung nichts der Religion, dem Gewissen der Geistlichen und den Rechten der Kirche Entgegenstehendes enthielt;

4) In Erwägung, daß nach dem Vorhergehenden, sei es daß man sich an den Gebrauch hält (à l'usage ayant force obligatoire), der bindende Kraft hat, oder daß man Art. 12 des Gesetzes vom 23. Mai 1832 auf die Bekanntmachung vom 29. Juli anwendet, daraus hervorgeht, daß die Pastoren und Hülfsprediger, welche für die Verlesung dieser Bekanntmachung zu sorgen sich geweigert haben, die Verpflichtung nicht erfüllt haben, welche Art. 31 des Kirchengesetzes vom 14. Dec. 1839 ihnen auflegt, „sich nach den Anweisungen zu richten, welche ihnen von den Oberbehörden in Uebereinstimmung mit den Gesetzen und Reglements gegeben werden";

5) In Erwägung, daß, — da die Verlesung der Bekanntmachung auf der Kanzel unter ausserordentlichen und exceptionnellen Umständen angeordnet worden war, zu einer Zeit wo die Gesetze und sogar die Verfassung auf eine umfassende und ausgedehnte Weise erklärt und angewendet werden mussten, in Betracht daß die Gesetze Revolutionen weder voraussehen können noch sollen, — die ausschliessende und verneinende Erklärung, welche von den Pastoren und Hülfspredigern, die für die Verlesung der Bekanntmachung zu sorgen sich geweigert haben, dem 12. Art. des Gesetzes vom J. 1832 gegeben worden ist, um so weniger zu rechtfertigen war, als ihr Charakter als Diener des Evangeliums, ihr Beruf zur Liebe, zur Versöhnung und zum Frieden ihnen gebot Alles zu vermeiden, was die Leidenschaften aufregen und die Lage des Landes verwickeln konnte;

Daß in der That die Widersetzlichkeit der Geistlichen, welche sich geweigert haben die Bekanntmachung zu verlesen oder verlesen zu lassen, Aergerniß und Unruhe im Lande erregt, die Gemüther gereizt hat und von solchen Umständen umgeben war, daß sie allgemein als ein politisch feindseliger Act gegen die vom waadtländischen Volke im Februar vollzogene Revolution angesehen worden ist;

Daß diese Widersetzlichkeit, da sie von öffentlichen Beamten in der Aus-

übung ihres Amtes stattgefunden hat, dem Widerstande einfacher Bürger nicht gleichgestellt werden kann;

In Erwägung, daß der Staatsrath das Recht hat, die Kanzel durch seine Beamte einnehmen zu lassen, um daselbst zur Zeit des Gottesdienstes, in Ermangelung des Pastors oder einer andern zur Verlesung beauftragten Person, seine Bekanntmachungen vorzulesen, indem dieses Recht der Macht des Staates in Beziehung auf die Kirche inhaftet (inhérent);

B. In Betreff der Gegenwart und des Dienstes der Geistlichen der Nationalkirche im Bethause:

6) In Erwägung, daß die religiösen Vereine im Bethause zu Lausanne öffentliche Versammlungen eines ausserhalb der Nationalkirche stattfindenden und nicht durch das Gesetz berechtigten Gottesdienstes bilden;

7) In Erwägung, daß die Theilnahme der Pastoren an solchen Vereinen sich mit ihrer Stellung und ihrer Würde als Diener der durch das Gesetz geleiteten Nationalkirche umsoweniger vereinbart, als die religiösen Vereine im Bethause einen Charakter der Spaltung und ein Bestreben nach Trennung enthalten, einen Charakter und ein Bestreben, welche genugsam aus dem hervorgehen, was von den Geistlichen, welche in diesen Vereinen Dienste geleistet haben, zur Rechtfertigung ihres Verfahrens und zum Beweis, daß sie keine separatistischen Bestrebungen enthalten, gesagt worden ist, nämlich: daß, „wenn man die Bethäuser unterdrücke, die Leute, die denselben beiwohnen, anderswo die Erbauung aufsuchen würden," — das heißt in Dissidentenkirchen;

8) In Erwägung, daß, wenn die Eigenschaft eines Dieners der Nationalkirche mit der Eigenschaft eines Dieners des Evangeliums nicht in Widerstreit sein kann, es nichtsdestoweniger wahr ist, daß nach der Verfassung die Diener der Nationalkirche nach den kirchlichen Gesetzen und der Kirchenordnung des Cantons geweiht und allein berufen sind die durch das Gesetz begründeten Kirchen zu bedienen: woraus hervorgeht, daß in der Nationalkirche des Waadtcantons die Geistlichen ihre Eigenschaft als Diener des Evangeliums nur durch die Weihe (consécration) besitzen, welche sie nur in Uebereinstimmung mit den von den Staatsgewalten, welche zugleich die Oberbehörden der Kirche sind, erlassenen Gesetzen erhalten haben;

9) In Erwägung, daß Art. 104 des Kirchengesetzes, welches lautet: „Die Anzahl der in jeder Gemeinde gegenwärtig bestehenden öffentlichen Gottesdienste wird beibehalten, unter Vorbehalt der Abänderungen, welche der Staatsrath nach Anhörung des Districtscollegiums und der Gemeinderäthe darin treffen kann," — genugsam beweist, daß die Pastoren nicht nach Belieben solche Vereine einführen, noch auch ihnen beiwohnen und noch weniger bei öffentlichen, nicht durch das Gesetz eingeführten oder seinen Bestimmungen angemessenen Gottesdiensten functioniren dürfen;

10) Daß Art. 106 des Kirchengesetzes, welcher vorschreibt, „daß kein religiöser Verein in der Kirche ausser den Stunden des öffentlichen Gottesdienstes ohne Genehmigung des Pastors und des Gemeinderaths, unter Vorbehalt des Recurses an den Staatsrath, stattfinden darf," mit stärkerem Grunde den Geistlichen der Nationalkirche verbietet, religiösen Vereinen ausser den Stunden des öffentlichen Gottesdienstes und ausser der Kirche beizuwoh-

nen, da ja diese Vereine einen von den Versammlungen beim Nationalgottesdienste abweichenden Charakter haben;

11) Daß folglich das Umlaufschreiben des Staatsraths vom 15. Mai 1845, welches die Geistlichen erinnert, daß es ihre Pflicht sei, sich der Theilnahme an religiösen Vereinen ausserhalb der Tempel der vom Staate garantirten Kirche und ausser den von der Behörde für den Gottesdienst bestimmten Stunden, wie die Bethäuser sind, zu enthalten, ebensowohl auf das Gesetz wie auf den Charakter der Nationalkirche gegründet ist;

12) Daß der Große Rath, indem er am 20. Mai 1845 eine Bestimmung in folgenden Worten annahm: „Jede Besoldung, die aus der Staatscasse oder einer andern öffentlichen Casse fließt, wird den Geistlichen entzogen, welche in andern religiösen Versammlungen als den für den Gottesdienst der Nationalkirche gesetzlich bestimmten Zusammenkünften Dienste leisten," — klar festgestellt hat, daß die Pflicht der Pastoren und Hülfsprediger so beschaffen ist, wie sich die Erinnerung daran in dem Umlaufschreiben vom 15. Mai vorfindet, und sonach die Erklärung bestätigt hat, welche dem Kirchengesetze vom Staatsrathe gegeben worden ist, da den Sinn der Beschlüsse die von deren Form entlehnten Einwürfe nicht aufheben können;

13) Daß folglich die Geistlichen, welche im Bethause zu Lausanne gegenwärtig gewesen sind oder Dienste geleistet haben, gegen ihre Pflicht schwer gefehlt haben;

14) In Erwägung, daß, da die Art. 104 und 106 des Kirchengesetzes gestatten, jedoch lediglich mit Genehmigung der competenten Behörden, die Anzahl der öffentlichen Gottesdienste in den Gemeinden zu vermehren und religiöse Zusammenkünfte in der Kirche ausser den Stunden des öffentlichen Gottesdienstes zu halten, das gegen die Diener der Nationalkirche ausgesprochene Verbot, in den Bethäusern gegenwärtig zu sein und zu functioniren, sie keineswegs der Freiheit beraubt, die Nahrung des Wortes Gottes reichlicher auszutheilen, wenn es die religiösen Bedürfnisse der Bevölkerung erfordern;

15) In Erwägung, daß das gegen die Geistlichen der Nationalkirche durch das Umlaufschreiben vom 15. Mai ausgesprochene Verbot sich nicht auf die geistlichen Dienstleistungen erstreckt, welche diese Geistlichen bei Pastoralbesuchen oder andern Gelegenheiten zu verrichten berufen sind, in der Voraussetzung, daß diese Dienstleistungen keinen fortwährenden oder regelmäßig wiederkehrenden Charakter (caractère de permanence ou de périodicité) haben, und daß dieses ein Hausgottesdienst einer Familie in ihrer Wohnung und durchaus nicht der Vorwand zu einer Zusammenkunft von Andersgläubigen oder ein Ersatz (équivalent) für Das sei, was unter dem Namen von Bethäusern bekannt ist;

C. In Betreff der Theilnahme von einzelnen Personen an den oben bezeichneten Handlungen:

16) In Erwägung, daß der Pastor Descombaz zu Croisettes nicht nur den 3. August die Bekanntmachung des Staatsraths auf der Kanzel zu verlesen oder verlesen zu lassen sich geweigert hat, sondern daß er sich auch der Verlesung durch den amtlich damit beauftragten Abgeordneten des Präfecten widersetzt, ihn aufgefordert von der Kanzel zu steigen, und da dies nicht geschah, die Versammlung aus der Kirche entlassen hat; daß er sogar

den Stellvertreter der Behörde bedroht, ihm das Recht, die Kanzel zur Verlesung einer Regierungsacte bei Verweigerung des Pastors einzunehmen, streitig gemacht, und ihn wegen des Aergernisses, das er selbst durch die ahndungswürdigen Handlungen, denen er sich in der Kirche hingab, veranlaßt, in einem Schreiben verklagt hat; daß ausserdem der Pastor Descombaz in dem Bethause zu Lausanne den 30. August und den 1. Sept. 1845 functionirt hat;

17) In Erwägung, daß die Pastoren Bridel und Scholl zu Lausanne im Bethause dieser Stadt, ungeachtet des förmlichen und wiederholten Verbots, das an sie von Seite des Staatsraths ergangen war, am vergangenen 30. August und 1. September Dienstleistungen vollzogen haben; daß der Pastor Scholl dem Gottesdienste desselben Bethauses den 31. August beigewohnt hat; daß der Pastor Bridel, ungeachtet der von ihm empfangenen wiederholten Aufforderung, sich geweigert hat die Bekanntmachung des Staatsraths auf der Kanzel zu verlesen oder verlesen zu lassen;

18) In Erwägung, daß der Pastor Bauty zu Moudon und der Hülfsprediger Pradez zu Yverdon nicht nur für die Verlesung der Bekanntmachung zu sorgen sich geweigert, sondern auch, indem sie, während der Beamte der vollziehenden Behörde die Verlesung der Bekanntmachung des Staatsraths vor der Versammlung bewerkstelligte, die Kirche verliessen, die Achtung gegen die Behörde verletzt haben;

19) In Erwägung, daß die weiter unten Art. 3. u. 4. des Richterspruchs erwähnten Geistlichen sich geweigert die Bekanntmachung des Staatsraths den 3. August auf der Kanzel zu verlesen oder verlesen zu lassen, und sonach sich nicht nach den Anweisungen gerichtet haben, welche ihnen von einer Oberbehörde kraft eines Gebrauchs mit Gesetzeskraft (en vertu d'un usage ayant force de loi) ertheilt worden waren, und obgleich das Actenstück, dessen Verlesung sie verweigerten, weit entfernt etwas zu enthalten, was der Religion zuwider wäre oder das Gewissen der Diener des Cultus verletzen könnte, sogar die Bedingungen erfüllte, welche der 12. Artikel des Gesetzes vom 23. Mai 1832 über Promulgation von Gesetzen, Decreten und Beschlüssen verlangt;

20) In Erwägung, daß alle weiter oben unter Nr. 16, 17, 18 u. 19 aufgestellten Thatsachen Handlungen von offenbarer Widersetzlichkeit und ein Betragen enthalten, welches mit der Würde, womit die oben erwähnten Pastoren und Hülfsprediger bekleidet sind, nicht in Einklang steht; daß die Grade der Schuld bei den unter der obigen 19. Erwägung begriffenen Pastoren und Hülfspredigern nicht genug bezeichnend sind, um in der Strafanwendung einen andern Unterschied nach sich zu ziehen, als daß der Verlust des Ranges bei denjenigen an die Stelle der Suspension tritt, welche diese letztere Strafe nicht auf wirksame Weise treffen könnte; daß die einerseits den Pastoren Bridel und Scholl, andrerseits dem Pastor Bauty und dem Hülfsprediger Pradez zur Last fallenden Handlungen von erschwerenden Nebenumständen begleitet sind, und diejenigen, unter denen sich der Pastor Descombaz schuldig gemacht hat, noch schwerer sind;

21) In Erwägung, daß die Pastoren Keller zu Assens, Péclard zu Ber und Hostache zu Montreux zwar der Bekanntmachung nicht eine der erhaltenen Aufforderung völlig angemessene Publicität gegeben, jedoch den

guten Willen, sich den Befehlen der Behörde zu fügen, hinreichend bezeugt haben, und daß sie von jeder Strafe freigesprochen werden können, indem diese Geistlichen sich in einer ähnlichen Lage befinden, wie diejenigen, in Hinsicht auf welche der Staatsrath entschieden hat, es sei kein Grund vorhanden gegen sie weiter einzuschreiten;

22) In Erwägung, daß der Hülfsprediger Comte zu Montreux und der Geistliche Ernst Chavannes, welcher zu Huémoz gottesdienstliche Handlungen verrichtet hat, nach den Befehlen ihrer vorgesetzten Pfarrer (constituants), welche allein verantwortlich sind, gehandelt haben, und daß der Pastor Monastier, der Vater, seinen Sohn, Hülfsprediger zu Cheseaux, zur Function veranlasst hat; daß mithin kein Grund vorhanden ist gegen sie die über Andere für die gleiche Handlung verhängte Strafe anzuwenden;

Daß, indem der Pastor Espérandieu zu Lausanne den 3. August nicht functionirt hat, kein Grund vorhanden ist gegen ihn einzuschreiten, obgleich er erklärt hat die Bekanntmachung nicht verlesen zu wollen;

Diese verschiedenen Thatsachen in einunddasselbe Disciplinarurtheil zusammenfassend;

In Betracht der Art. 127. 129, lit. b. 130 u. 148, §. 1. des Kirchengesetzes vom 14. December 1839, welche folgendermaaßen abgefasst sind:

„Art. 127. Die Disciplinarstrafen welche über Diener der Nationalkirche verhängt werden können, sind: a) die Erinnerung (admonition); b) der Tadel (censure) ins Besondere allein oder in Gegenwart der Corporation; c) der Verlust des Ranges; d) die Suspension bis höchstens auf ein Jahr; e) die Amtsentsetzung."

„Art. 129. Die Pastoren, Hülfsprediger und geweihten Geistlichen sind einer der in dem obigen Art. 127, a. b. c. d. aufgezählten Strafen in folgenden Fällen unterworfen: — lit. b. Wenn ihr Verhalten mit der Würde, mit der sie bekleidet sind, nicht in Einklang steht, oder wenn sie eine mit der Ausübung des heiligen Amtes unvereinbare Handlung begehen."

„Art. 130. Die Pastoren, Hülfsprediger und geweiheten Geistlichen können im Falle einer offenbaren Widersetzlichkeit (insubordination déclarée) oder einer notorischen Unsittlichkeit abgesetzt werden."

„Art. 148. Der Staatsrath bestätigt oder verändert das vom Districtscollegium oder von der Kirchencommission gefällte Urtheil, sei es indem er die ausgesprochene Strafe beibehält, oder erhöht oder vermindert, oder indem er innerhalb der Grenzen des 127. Artikels eine andere Strafe anwendet, oder indem er den Angeklagten freispricht. Er sorgt darauf für die Vollziehung des Urthels."

In Erwägung ziehend die Zeit, die seit dem 3. August verflossen ist;

In Rechnung bringend für die Angeklagten Dasjenige, was die Zeitumstände, unter denen sie für die Verlesung der Bekanntmachung zu sorgen sich geweigert haben, zur Milderung darbieten können im Gegensatz zu Dem, was sie Erschwerendes enthalten;

In Erwägung auch, daß die Widersetzlichkeit der Angeklagten nicht die gefährlichen Folgen gehabt hat, welche sie hätte hervorbringen können;

Mit Berücksichtigung der Urtheile der Districtscollegien und mit Abänderung dieser Urtheile;

beschliesst und erkennt:

Art. 1. Der Pastor Descombaz zu Croisettes wird von seinen Functionen auf ein Jahr suspendirt.

Art. 2. Die Pastoren Bridel und Scholl zu Lausanne und Bauty zu Moudon, sowie der Hülfsprediger Pradez zu Yverdon, werden von ihren Functionen auf drei Monate suspendirt.

Art. 3. Es werden von ihren Functionen auf einen Monat folgende Pastoren und Hülfsprediger suspendirt:

A. Im District von Lausanne und Vevey: die Pastoren Alexander Chavannes zu Ollon; Dapples zu Pully; Dumont zu Oron; Dumur zu Savigny; Grenier zu Vevey; Marguerat zu Morrens; Milliquet zu Peney-le-Jorat; Monnard zu Montreux; Monneron zu Huémoz; Raccaud zu Ecublens; Verrey zu Corsier; und die Hülfsprediger Monastier, der Sohn, zu Cheseaux, und Schleicher zu Lausanne;

B. Im District von Morges und Nyon: die Pastoren Bolens zu Bullierens; Jul. Chavannes zu Colombier; Wilh. Nicati zu Grancy; Rossier zu Lonay; Bulliet zu Bufflens-la-Ville; die Hülfsprediger Chappuis zu St.-Cergue; de Beausobre zu Bursins; Durand zu Begnins;

C. Im District von Payerne und Moudon: die Pastoren Cérésole zu Moudon; Monnerat zu Payerne; die Hülfsprediger Clément zu Ressudens; Guex zu Denezy;

D. Im District von Orbe und Yverdon: die Pastoren Caille zu Berchier; Correvon zu Cronay; Decoppet zu Bullet; Decoppet zu Poncy; de la Harpe zu Yvonand; Germond zu Echallens; Michaud zu Gressy; Recordon zu Vuarrens; Tachet zu Suchy und Corselles; Testuz zu St.-Croix; Wagnon zu Pailly und Rueyres; der Hülfsprediger Mercier zu Poliez-le-Grand.

Art. 4. Der alte Pastor Colomb zu Vevey wird auf der Liste der geweihten Geistlichen um zwei Grade zurückgesetzt.

Art. 5. Die in den obigen Art. 1. 2. u. 3. ausgesprochene Suspension wird die Einstellung der Pastoralfunctionen und die Entziehung der Besoldung oder der Pension während der Dauer dieser Suspension zur Folge haben.

Die suspendirten Pastoren und Hülfsprediger werden jedoch die ihnen angewiesenen Wohnungen oder dafür stattfindende Entschädigung behalten.

Art. 6. Das vorliegende Urthel wird vom nächsten Montag den 10. November in Kraft treten.

Es wird den Betheiligten durch die Präfecten mitgetheilt und den Departements der Justiz und Polizei, des Innern und der Finanzen, sowie der Kirchencommission überwiesen, welche jedes, insoweit es dasselbe betrifft, für die Vollziehung sorgen werden.

Gegeben zu Lausanne, den 3. November 1845.

Der Präsident des Staatsraths, H. Druey.
Der Canzler C. Fornerod.

XXIII.

Beleuchtung und Widerlegung der Gründe,

mit welchen

die römiſche Partei die Verfolgungen und Bedrückungen des Proteſtantismus in **Schleſien** im 17. Jahrhundert vertheidigt.

Von

Joh. Samuel Eichler,

Superintendent zu Raudten in Nieder-Schleſien.

Die in der neueren Zeit zwiſchen den Vertheidigern der evangeliſchen Kirche auf der einen, und denen der römiſch-katholiſchen Kirche auf der andern Seite entſtandene Polemik hat ſich beſonders das Feld der Geſchichte zum Kampfplatz erwählt. Während nämlich ein Theil der Streiter auf dem Boden der Dogmatik kämpft und durch bibliſche und philoſophiſche Gründe die Glaubensartikel ſeiner Kirche zu vertheidigen ſtrebt: hat der andere Theil derſelben ſich die Geſchichte zum Zielpunct des Angriffs und der Vertheidigung gewählt. Mit Recht ehren wir diejenigen Männer, welche durch ihre tiefen Forſchungen die ewigen Wahrheiten des Chriſtenthums von menſchlichen Irrthümern zu reinigen und von denſelben rein zu erhalten ſuchen; wir können aber auch jenen unſere Achtung nicht verſagen, welche auf dem Felde der Geſchichte ihre Waffen ſchwingen und es den gegenwärtigen und künftigen Geſchlechtern aus den Thatſachen derſelben zeigen, wie viel die evangeliſche Kirche zu allen Zeiten von dem Wahnglauben des römiſchen Fanatismus hat leiden müſſen, und welche Verheerungen dieſer in den Staaten wie in den Familien angerichtet hat.

Wir legen mit Recht dieſen hiſtoriſchen Beſtrebungen im Dienſte der evangeliſchen Kirche, in unſerem Zeitalter beſonders, einen großen praktiſchen Werth bei. Man wiederholt es unſern Zeitgenoſſen nicht mit Unrecht oft, daß ihr Sinn, wenigſtens bei der Mehrheit derſelben, vorzugsweiſe dem Streben nach materiellem Glück zugewandt ſei. Nun wohl, ſo kann man ihnen die proteſtantiſche Glaubensform unter andern

auch dadurch empfehlen und diese gegen die unaufhörlichen Angriffe und Beschuldigungen der Partei auch damit vertheidigen, daß man zeigt, wie der letztern das Gedeihen der Staaten, das intellectuelle und materielle Wohlsein der Bürger immer nur Nebensache, der Flor der römischen Kirche dagegen überall Hauptzweck gewesen sei, dem alle andern Interessen weichen mußten. Je gefährlichere Wunden aber ein solcher Beweis dem Wachsthum des Papstthums, nach welchem in unsern Tagen mehr als je gestrebt wird, schlagen muß: um so eifriger bemühen sich die römischen Kämpfer, diese von der Geschichte ihnen gemachten Beschuldigungen zurückzuweisen, zu entkräften, wo möglich zu vernichten. Daher die Apologien der Bartholomäusnacht, der Pulververschwörung, der Dragonaden Ludwigs XIV., der Landesverweisung der evangelischen Salzburger, in der neuesten Zeit der Zillerthaler, u. s. w.; Apologien, denen man bisweilen nichts weniger als Gewandtheit absprechen kann.

Auch in Schlesien hat die römische Kirche ihre Geschichte mit blutiger Schrift geschrieben und unsern Boden mit den Thränen und Trümmern des Protestantismus bedeckt. Nicht Willens, die ungerechte Beute den Beraubten zurückzuerstatten, empfindet sie es sogar übel, wenn Diese an die ihnen unrechtmäßig entzogenen Güter nur erinnern und über die erlittenen Bedrückungen nur klagen. Der Aufschwung, welchen die ultramontane Presse in Deutschland genommen, macht die römische Partei kühn, ihre Kräfte auch auf dem schlesischen Kampfplatze zu versuchen und jene Maasregeln zu vertheidigen, welche ihre Kirche hier im 17. Jahrhundert ergriff, um den Protestantismus auszurotten. Wenn wir ihr nach dem Grundsatze der literarischen und religiösen Freiheit diese Vertheidigung gern erlauben: so muß es auch erlaubt sein, ihre Gründe zu prüfen und, wenn dieselben im Feuer der Kritik nicht bestehen, sie in ihrer Haltlosigkeit zu zeigen. Die evangelische Kirche würde sonst den Schwachen und Unkundigen als eine von den Gegnern besiegte, ihre Sache als eine verlorene erscheinen. Untersuchen wir demnach, ob die römische Kirche jene Thatsachen siegreich zu vertheidigen vermag, welche sie im 17. Jahrhundert in die Annalen Schlesiens eingetragen hat!

Schlesien, eine der deutschen Marken gegen den Osten, hatte sich im Zeitalter der Reformation mit dem beiweitem überwiegenden Theile seiner Bevölkerung der gereinigten Lehre zugewandt. Seine mittelbaren Herzöge hatten in Uebereinstimmung mit ihren Unterthanen die Kirchenverbesserung angenommen; und die obersten Herzöge, die deutschen Kaiser hatten den ihnen unmittelbar untergebenen Landestheilen die Annahme derselben gestattet, sodaß der Protestantismus unter den duldsamen Kaisern des 16. Jahrhunderts, abgesehen von einigen Reibungen mit der

römisch-katholischen Kirche, eine rechtmäßige und ruhige Existenz genoß. Das 17. Jahrhundert hat dagegen für Schlesien die traurige Berühmtheit, daß die römische Kirche während desselben alle Mittel der List und Gewalt versuchte, um den schlesischen Protestantismus auszurotten. Seine Kirchen und Kirchengüter wurden ihm nach und nach, zuerst in den oberschlesischen, dann in den unmittelbaren, zuletzt in den bis dahin mittelbar gewesenen und im Jahr 1675 ebenfalls unmittelbar gewordenen Fürstenthümern fast ganz entzogen; und das Ende des 17. Jahrhunderts schien demselben einen fast unvermeidlichen Untergang zu weissagen, denn schon nahte die Zeit, wo den evangelischen Schlesiern nur wenige Kirchen noch zu ihrem Gottesdienste übrig bleiben würden. Diese gewaltsame Veränderung eines mehr als hundertjährigen, theilweis fast zweihundertjährigen Rechtszustandes, diese gewaltsame Unterdrückung der Religionsfreiheit, dieser Raub der Kirchen, dieser Treubruch der Verträge und beschworenen Gerechtsame, diese Dragonerbekehrungen, diese Entziehung der bürgerlichen Rechte, diese tausenderlei kleinern Quälereien der evangelischen Unterthanen ihres Glaubens wegen, diese himmelschreienden Thatsachen und in ihren traurigen Folgen noch heut das Römerthum anklagenden Begebenheiten in Schlesien, sind sie zu vertheidigen? Man kann sie erklären, sogar entschuldigen; aber einer Vertheidigung sind sie nicht fähig, solange noch die Regeln der ewigen Gerechtigkeit gelten, die von der Gottheit mit unauslöschlichen Zügen dem unverdorbenen menschlichen Bewußtsein eingeprägt sind, und solange dieselben nicht den vorübergehenden Gesetzen weichen müssen, welche die menschliche Schwäche oder Leidenschaft in irgend einen Codex des Kirchen- oder Civilrechts eingetragen hat. Demohngeachtet haben es Schriftsteller der römischen Partei versucht und versuchen es noch, diesen Raub der Kirchen und der Cultusfreiheit, diese gewaltsamen Bekehrungen, diese Treubrüche, diesen Fanatismus zu vertheidigen und dies Alles als rechtmäßig darzustellen. Erwägen wir demnach die Gründe, welche sie für ihre Ansicht des in Rede stehenden Theils unserer Kirchengeschichte aufstellen; und wenn wir sie gewürdigt haben, stellen wir ihnen dann diejenigen Gründe entgegen, mit welchen die evangelische Sache ihre Rechte in Schlesien vertheidigen kann.

Die römische Partei stellt diejenigen Maasregeln, welche sie im dreißigjährigen Kriege und nach demselben gegen den Protestantismus in Schlesien ergriff, als einen Ausfluß jener Gerechtsame dar, welche dem Kaiser als Landesherren vermöge des Reformationsrechts zustanden; und behauptet daher, die Protestanten dürften sich über die Ausübung dieses Rechts von Seite der Kaiser um so weniger beschweren, als eben sie selbst dieses Recht nach dem bekannten Grund-

ſatze in die Geſetzgebung eingeführt hatten: cujus regio, ejus religio! Erfinder dieſes Princips, ſo argumentiren die Vertheidiger der römiſchen Maasregeln, dürften die Proteſtanten nicht darüber klagen, daß ein katholiſcher Fürſt ebenfalls nach demſelben gehandelt und in ſeinem Lande der katholiſchen Religion ebenſo die Alleinherrſchaft zu verſchaffen und den Proteſtantismus zu vernichten geſtrebt hätte, wie dieſe es hinſichtlich des Katholicismus gethan. Aber iſt es denn wahr, daß die Proteſtanten Erfinder des Grundſatzes ſind, der Landesherr ſei berechtigt, ſeine Unterthanen zu zwingen ſich zu ſeiner Religion zu bekennen? Was lehrt uns die Geſchichte, die hier allein zu entſcheiden hat, darüber? Forſchen wir auf ihrem Gebiete in dieſer Richtung hin nach, ſo wird es uns eine auch nur oberflächliche Unterſuchung zeigen, daß der beregte Grundſatz von den Proteſtanten nur als ein Erbtheil der römiſchen Kirche aus derſelben in die neue Kirche hinübergenommen worden war, eine Zeitlang zwar noch beibehalten, dann aber und ſchon zur Zeit des weſtphäliſchen Friedens, nach welchem die römiſchen Bedrückungen der Proteſtanten in Schleſien faſt noch ein Jahrhundert fortdauerten, aufgegeben wurde. Die Geſchichte berichtet uns nämlich: daß das päpſtliche Rom dem alten republikaniſchen und kaiſerlichen Rom in dieſer Hinſicht diametral entgegengehandelt hat, und daß das päpſtliche Rom dem heidniſchen die Palme der Humanität rückſichtlich der religiöſen Duldung allein überlaſſen muß. Während nämlich die römiſchen Legionen in dem weiten Umfange des Reichs alle Religionen gleichmäßig achteten und ſchützten, erſtrebten die Päpſte in ihrer Univerſal-Hierarchie die Alleinherrſchaft des römiſch-katholiſchen Glaubens. Sie gaben das Geſetz, daß die Fürſten keine Ketzerei, d. i. keine von dem römiſchen Kirchenglauben abweichende Lehre in ihren Ländern dulden dürften, ſondern die Anhänger derſelben d. i. die Ketzer ihrer Güter berauben und ſie aus dem Lande vertreiben müßten. Sie gingen ſogar ſoweit, zu verordnen, daß diejenigen Fürſten welche die Ausrottung der Ketzer verweigern würden, ihrer Länder für verluſtig zu erklären wären. Die Wahrheit dieſer Behauptung lehrt zwar jedes Blatt in der Kirchengeſchichte des Mittelalters; indeß wird es um der Unkundigen und für das Römerthum blind Eingenommenen willen zweckmäßig ſein, wenigſtens Ein diesfalſiges päpſtliches Geſetz anzuführen, um den Gegnern jede Entſchuldigung in dieſer Rückſicht unmöglich zu machen. Wir wählen aus vielen dahin gehörigen Geſetzen des kanoniſchen Rechts jenes, welches c. excommunicamus X. de Haereticis verzeichnet ſteht. Dort heißt es unter Anderem: „Die weltliche Macht ſoll ermahnt und angehalten werden, öffentlich zur Vertheidigung des Glaubens einen Eid zu leiſten, daß ſie aus den Ländern ihrer Gerichtsbarkeit alle von der Kirche bezeichneten

Ketzer aufrichtig und nach Kräften vertreiben werde. Wenn aber ein weltlicher Herrscher, nachdem er von der Kirche dazu aufgefordert worden ist, sein Land von der Ketzerei zu reinigen unterließe, soll er in den Bann gethan, und wenn er noch nicht Genüge leistete, dem Papste binnen Jahresfrist angezeigt werden, damit Dieser dessen Vasallen von der Treue gegen ihn entbinde und sein Land den Katholiken zur Besitznahme übergebe, die es nach Vertreibung der Ketzer ohne allen Widerspruch besitzen sollen." Dieses Gesetz datirt vom Jahr 1216; die Reformation vom Jahr 1517. Es wird daher leicht zu entscheiden sein, ob der Grundsatz, daß die Landesherren ihre Unterthanen anhalten sollten Einer Religion allein anzugehören, und daß sie dieselben im Weigerungsfalle aus dem Lande zu treiben hätten, eine Erfindung des Protestantismus ist. Wenn wir diesen Grundsatz von der Vertreibung Andersgläubiger aus ihrem Vaterlande schon dreihundert Jahre vorher von der römischen Kirche aufgestellt und zum Gesetz erhoben sehen: dann ist es wohl klar, daß die Reformation, die sich nicht plötzlich von allen römischen Ansichten und Gesetzen freimachen konnte, denselben, wie so manches andere Römische, nur anfangs beibehalten und in die zu erneuernde Kirche für einige Zeit hinübergenommen hat, bis die fortgesetzte Läuterung der christlich religiösen Ansichten sie in unserer Zeit fast in allen ihr zugefallenen Ländern bewogen hat, diesem unchristlichen, weil inhumanen Grundsatze zu entsagen; daß derselbe aber keineswegs eine Erfindung des Protestantismus ist, folglich auch als solche der römischen Kirche nicht zur Folie ihrer Bedrückungen der Evangelischen dienen konnte.

Zwar haben die deutschen Kaiser, von den schlauen Jesuiten inspirirt, ihre Religionsverfolgungen in Schlesien mit diesem angeblich protestantischen Princip vertheidigen wollen; aber ihr ganzes Verfahren in Oestreich, Böhmen und Mähren, selbst ihre eigenen Aeusserungen darüber beweisen es deutlich, daß sie hierin nur den römischen Ansichten und Gesetzen, wie wir sie oben angeführt, folgten. Der erste und römisch eifrigste dieser Kaiser, Ferdinand II., gelobte zu Loretto der Maria, wie sein Beichtvater La Mormaine erzählt, die Ketzer in seinen Staaten auszurotten. Er begann die Erfüllung dieses Gelübdes in Inneröstreich, wo er von 1598—1600 den Protestantismus, durch Soldaten, Exilirung der Protestanten, Sprengung der evangelischen Kirchen mit Pulverminen, Verbrennung der heiligen Schrift und andere römische Mittel vernichtete. Er setzte dies Werk in Böhmen fort, wo er die Ausrottung der Ketzer mit dem Opfer von 30,000 Familien, die er zum Exil zwang, erkaufte. Treu seinem Grundsatze, „lieber Land und Leute zu verlieren, als wissentlich die Gelegenheit zu versäumen, die Lehre der katholischen

Kirche auszubreiten," verfügte er endlich die bekannten schlesischen Dragonaden. Von gleichem römischen Eifer wurde sein Nachfolger Ferdinand III. geleitet, als Derselbe im westphälischen Frieden dennoch die Verweigerung der Religionsfreiheit für die Protestanten seiner deutschen Staaten durchsetzte, obgleich protestantische Fürsten diese Freiheit Katholiken in ihren Besitzungen zusicherten. Dieselben römischen Grundsätze verleiteten Leopold I., den Evangelischen in den Fürstenthümern Liegnitz, Brieg und Wohlau gegen die Bestimmungen des westphälischen Friedens ihre Kirchen wegzunehmen. — Warum verweilen wir aber, um den vorliegenden Beweis zu führen, in jener fernen Vergangenheit? Zeigt es uns die Gegenwart nicht deutlich genug, welche Grundsätze über religiöse Duldung in der echtrömischen Kirche herrschen? Während der Protestantismus in allen Ländern das Panier der Glaubensfreiheit aufgepflanzt und allen Confessionen Duldung, meist sogar gleiche Rechte bewilligt hat, duldet der Kirchenstaat, überhaupt der größte Theil Italiens, Spanien, Croatien, ja selbst ohngeachtet der deutschen Bundesacte Tyrol, keinen Protestanten als Staatsbürger und erlaubt dem evangelischen Cultus keine Oeffentlichkeit. — Also nicht eine Consequenz aus protestantischen Principien, sondern eine auf halbem Wege stehen bleibende Folgerung aus den specifisch römischen, Jahrhunderte vor der Reformation gegebenen Religionsgesetzen war es, daß die deutschen Kaiser als Landesherren in Schlesien den Evangelischen ihre Kirchen und Kirchengüter, die freie Religionsübung und ihre bürgerlichen Rechte nahmen, ja sie sogar gewaltsam zur römischen Religion nöthigten. Ob man aber mit dem oben angeführten päpstlichen Gesetz eine demselben analoge Handlung vertheidigen kann, das überlassen wir dem unverdorbenen Gewissen und der reinsittlichen Lehre des Evangeliums zur Entscheidung. Beide verdammen sie als eine Ungerechtigkeit. Das öffentliche Gewissen aller Gebildeten unsers Zeitalters in allen christlichen Confessionen bestätigt dies Urtheil; und selbst römisch-katholische Christen, wenn sie nicht von Fanatismus verblendet sind, werden es nicht wagen das päpstliche diesfalsige Gesetz als christlich und human zu vertheidigen; wie denn der Papst selbst, wenn auch nur stillschweigend und nothgedrungen, von der völligen Ausführung desselben in seinem eigenen Lande abgekommen ist.

Die römische Partei vertheidigt aber die im 17. Jahrhundert in Schlesien von ihr gegen den Protestantismus verhängte Unterdrückung auch damit, daß sie behauptet, die protestantische Lehre sei in Schlesien ebenfalls mit Gewalt eingeführt worden. Was also in dieser Hinsicht protestantischen Fürsten freigestanden hätte, die noch dazu bloß Vasallen des Kaisers gewesen, das müsse dem Kaiser als Lehnsherrn

um so mehr zugestanden haben. Wir wollen hierbei nicht auseinandersetzen, daß es bei dem Urtheil über die Gerechtigkeit oder Ungerechtigkeit einer Handlung nicht darauf ankomme, ob Andere, sogar unsere Gegner, ebenso gehandelt haben, sondern darauf, ob die beregte Handlung an sich gerecht oder ungerecht gewesen sei; daß es also auch hier, bei Feststellung des moralischen Werths der Maasregeln der schlesischen Landesherren gegen den Protestantismus, nicht darauf ankomme, ob die protestantischen Herren des Landes früher ähnliche Maasregeln gegen die Katholiken ergriffen hätten. Wir wollen es vielmehr blos auf dem Felde der Geschichte untersuchen, ob die Reformation in Schlesien gewaltsam eingeführt, der römische Katholicismus daselbst also durch materielle Mittel vernichtet oder auch nur so bedrängt worden sei, wie im 17. Jahrhunderte der Protestantismus durch das Römerthum. Daß eine so große Veränderung, wie der Uebertritt von Hunderttausenden von einer Confession zur andern, nicht vor sich gehen könne, ohne daß sich dabei verschiedene Ansichten geoffenbart und ohne daß dieselben zu Reibungen zwischen den Anhängern der alten und neuen Religionsgesellschaft geführt hätten, das liegt ganz in der Natur der Sache. Im Gegentheile muß man sich darüber wundern, daß diese Veränderung in vielen Ländern, wie in Sachsen, Brandenburg, besonders auch in Schlesien, ohne bedeutende Erschütterungen bewirkt werden konnte. Im Schlesien vermag man sich dies am leichtesten zu erklären. Der oberste Landesherr war und blieb der katholischen Kirche zugethan; seine Vasallen und Unterthanen mußten daher mit Recht auf seine Empfindungen, Ansichten und Rechte Rücksicht nehmen. Wenn demohngeachtet einzelne Reibungen zwischen den Katholiken und Evangelischen bei der Reformation Schlesiens vorkamen: so wird sich kein Geschichtskundiger darüber wundern; einsichtsvolle Katholiken aber werden selbst so billig sein, es einzugestehen, daß, wenn die Schuld davon hier und da an den protestantischen Eiferern lag, die katholischen Eiferer auf der andern Seite ebenfalls nicht von aller Schuld freizusprechen sind.

Fassen wir jedoch die Gewaltthätigkeiten selbst ins Auge, welche die römischen Schriftsteller sorgfältig aufgesucht und als Beweise dafür aufgestellt haben, daß auch der Protestantismus bei seiner Ausbreitung in Schlesien gewaltsam verfahren sei. Die schlesische Reformation begann vornehmlich in der Hauptstadt Breslau. Hier entfernte der Magistrat die Bernhardiner gewaltsam aus ihrem Kloster, welches er zu einem Hospital bestimmte, inventirte und nahm katholischen Kirchenschmuck in Verwahrung, verwendete denselben zur Befestigung der Stadt und schleifte endlich das Vicentinerkloster vor derselben, um sie bei der Annäherung der Türken in einen besseren Verthei-

digungsstand zu setzen. Wir wollen diese Gewaltthätigkeiten nicht vertheidigen; wiewohl wir die Abbrechung des letzteren Klosters mit dem Kriegsgebrauch eben so gut entschuldigen könnten, wie der katholische Commandant von Groß-Glogau im Jahr 1740 die angedrohte Niederbrennung der dortigen evangelischen Friedenskirche mit demselben entschuldigte, als die Preußen sich näherten. Allein, wenn man in der Einziehung von Klöstern und ihrer Güter eine gewaltsame Unterdrückung der katholischen Kirche erblicken will: so muß man darauf aufmerksam machen, daß dann alle jene katholischen Regierungen, (ihre Zahl ist groß) welche die Säcularisationen vornahmen, die katholische Kirche gewaltsam unterdrückt haben, was man doch z. B. von Oestreich, Baiern u. s. w. nicht behaupten wird. Daß übrigens der Magistrat von Breslau, wenn er auch, auf die religiösen Ansichten der beiweitem überwiegenden Mehrheit seiner Bürger Rücksicht nehmend, in den Kirchen städtischen Patronats die Predigt des Evangeliums wieder einführte, dadurch den Katholicismus in seiner Stadt nicht ausrottete, beweist der Umstand, daß auch nach der Reformation noch katholische Kirchen und Klöster für denselben in Breslau in genügender Anzahl übrig blieben. Die Stadt Breslau konnte also dem Kaiser bei der Behandlung seiner evangelischen Unterthanen nicht zum Beispiel und zur Entschuldigung dienen, indem er den Evangelischen in seinen Fürstenthümern gegen die religiöse Ueberzeugung derselben die Kirchen wegnahm.

Doch die römische Partei klagt auch den Herzog von Liegnitz Friedrich II. an, daß er die Reformation in seinen Ländern gewaltsam eingeführt habe. Die Wahrheit bei dieser Beschuldigung besteht darin: daß, wie überall, so auch in des Herzogs Besitzungen sich die Gemüther der Reformation zuwandten; daß die Einwohner die Predigt des Evangeliums begehrten und daß sie daher den evangelischen Predigern, welche mit Bewilligung des Herzogs die neue Lehre verkündigten, freiwillig und allgemein zufielen. Unter diesen Umständen erlaubte Friedrich II. von Liegnitz die Einführung des evangelischen Gottesdienstes, entfernte einen von Breslau nach Liegnitz gesandten und gegen die kirchlichen Veränderungen eifernden Franciskaner und gebot, auf seinen Kammergütern nur den von ihm confirmirten Geistlichen die Stellen-Einkünfte verabfolgen zu lassen. Seine Vasallen folgten nach und nach seinem Beispiele, keiner derselben aber wurde zur Nachahmung gezwungen. In Goldberg ging der katholische Pfarrer selbst ab; in Hainau wurde er pensionirt. Die Bettelmönche verließen ihre Klöster, weil sie sich nicht mehr ernähren konnten. Allerdings zog der Herzog die verlassenen Güter einiger Klöster an sich; aber er verwendete sie zu kirchlichen und anderen wohlthätigen Zwecken und verordnete noch in seinem Testament, „daß

seine Söhne alle geistlichen Güter und Stifter, so die Vorfahren zur Ehre Gottes verordnet, niemals zu ihrem weltlichen Nutzen brauchen, sondern in andere gottwohlgefällige Werke verwenden sollten." Daß er übrigens diejenigen Stifter und Klöster, die vermögend genug waren, um sich selbst nach der Reformation noch erhalten zu können, z. B. Leubus, nicht aufhob, beweist der Umstand, daß diese sich bis auf die neueste Zeit im Besitz ihrer Güter erhielten. Im Jahr 1534, wo die beregten Fürstenthümer ganz evangelisch waren, gab es aber so wenige römisch gesinnte Geistliche mehr, daß im Liegnitzischen, Briegischen und Wohlauischen nur drei namhaft gemacht werden, welche lieber ihr Amt verlassen als evangelisch predigen wollten. Daß der Herzog zugleich befahl, diejenigen Laien des Landes zu verweisen, welche nicht jährlich dreimal das heil. Abendmahl nach lutherischem Gebrauch genössen, geschah nicht der Katholiken wegen; (denn ihrer Lehre hing ausser den Stiftern Niemand mehr an, und sie blieben, wie eben gezeigt worden, bei ihren Gütern und Gerechtsamen); sondern um der Schwenkfelder willen, welche sich im Liegnitzischen festsetzen wollten. Die ganze Gewaltthätigkeit bei Einführung der Reformation in den liegnitzischen Herzogthümern beschränkte sich also auf die Entfernung von einigen wenigen Geistlichen, welche im Gegensatze zu ihren Gemeinden dem alten römischen Glauben treu bleiben wollten. Hätte der Kaiser später auch nur diejenigen protestantischen Geistlichen entfernt, welche wider den Willen ihrer katholisch gesinnten Gemeinden dennoch die Seelsorge derselben hätten behalten wollen: wer würde sie deshalb der Härte und Grausamkeit anklagen? Daß sie aber den Gemeinden, welche dem evangelischen Glauben treu blieben wollten und bis heut treu geblieben sind, ihre Kirchen wegnahmen, daß sie die Geistlichen und Schullehrer derselben vertrieben und sie sogar in ihren politischen Rechten kränkten: ein solches Verfahren kann mit jenen Maaßregeln des Herzogs von Liegnitz nicht verglichen und mit ihnen nicht entschuldiget werden.

Auch das Verfahren der Protestanten in Groß-Glogau nehmen die römischen Apologeten ihrer Kirche zum Vorwande, daß gegen dieselben hätte gewaltsam eingeschritten werden müssen. Es ist wahr, die evangelische Bürgerschaft verfuhr dort bei Besitznahme ihrer ihnen vorenthaltenen Stadtpfarrkirche gewaltsam, und wir sind weit entfernt sie deshalb zu vertheidigen. Allein, wenn die beiweitem überwiegende Mehrzahl der glogauischen Bürgerschaft (1000 Evangelische gegen 140 Katholiken *)) nicht eine einzige Kirche bekommen sollten, während die Katholiken alle Kirchen der Stadt, acht an der Zahl, besaßen und behalten

*) Henfel, protestantische Kirchengeschichte. S. 273.

wollten; wenn aus einer alten Urkunde hervorging, daß die Pfarrkirche der Bürgerschaft gehöre; wenn nach langen Bitten diese ihnen von den Katholiken vorenthalten, ja nicht einmal eine neue zu erbauen erlaubt wurde; wenn darüber die größte Unzufriedenheit entstand und aus derselben endlich Unruhen entsprangen, wobei die beregte Kirche von den Protestanten mit Gewalt in Besitz genommen wurde: wer hatte dann diese Gewaltthätigkeiten hervorgerufen?! Doch die römische Partei, durch ihre Verweigerung nicht blos einer einzigen Kirche für den beiweitem größten Theil der Einwohner, sondern auch der der Bürgerschaft rechtlich zugehörenden Kirche. Wurde aber selbst durch diese unerlaubte, weil gewaltsame, Wegnahme der Stadtkirche die gewalsame Bekehrung der protestantischen Glogauer zum römischen Glauben durch die Grausamkeiten der lichtensteinischen Dragoner gerechtfertiget? Hätte sich die Wirksamkeit dieses Dragonerregiments dann nicht auf die nöthigenfalls gewaltsame Zurücknahme der streitigen Kirche beschränken müssen?

Schlüßlich müssen wir über die angeblich gewaltsame Ausbreitung des evangelischen Glaubens in Schlesien noch Eins bemerken, was den Ungrund der diesfallsigen Behauptung in's klarste Licht stellt. Der größte Theil des Landes war dem katholischen Kaiser unmittelbar unterworfen. Dieser suchte durch Edicte und andere Mittel die Reformation zurückzuhalten. Dennoch breitete sie sich selbst in des Kaisers eigenen Fürstenthümern in Schlesien aus, und bald gehörten fast alle Einwohner derselben dem evangelischen Glauben an. Daß dies nicht gewaltsam geschehen sein konnte, geht daraus hervor, weil der Kaiser ja jede Gewaltthat gegen seine katholischen Unterthanen in seinen eigenen Gebieten mit Hülfe derselben sogleich verhindert haben würde. Wir lesen jedoch davon nichts. Die Reformation muß also dort durch sich selbst und ihre geistige Kraft, durch den freiwilligen Uebertritt der Katholiken zu derselben eingeführt worden sein. In der That meldet uns die Geschichte jener Zeit: daß die Gemeinden sich freiwillig der evangelischen Lehre zuwandten; daß keine einzige derselben durch militärische Macht bekehrt worden ist; daß sie ihre katholischen Geistlichen, die wenigen nämlich, welche nicht mit ihnen zur gereinigten Lehre übertreten wollten, verliessen und evangelische annahmen, daß die ersteren also genöthiget waren sich zurückzuziehen. Nirgends demnach hat der Protestantismus in Schlesien die Gemeinden gezwungen seine Lehre anzunehmen; nirgends hat er von katholisch gebliebenen Gemeinden die katholische Geistlichkeit verdrängt, nirgends katholischen Gemeinden ihre nöthigen, rechtmäßig ihnen gehörenden Kirchen genommen; sondern er hat den den katholischen Glauben verlassenden Patronen und Gemeinden ihre Kirchen gelassen, sie mit gleichgesinnten Pfarrern besetzt, und der Katholicismus ist dadurch von

selbst genöthiget worden seine Stellung aufzugeben, weil sie eine ganz unhaltbare geworden war. — Ein einziges Mal erzählt die Geschichte *), daß die protestantischen Stände von Schlesien die Wiedereinsetzung evangelischer Gemeinden in ihre verlorenen kirchlichen Rechte mit einer geringen Waffengewalt unterstützt hätten. Dies geschah 1619 in Oberschlesien. Aber die Stände erklärten ausdrücklich, daß sie hierbei blos die Ausführung des Majestätsbriefes, welcher den Evangelischen freie Religionsübung in Schlesien zusicherte, im Auge hätten. Die Executionstruppen durften auch keine Gewalt anwenden; und so wurden auch die früher von den Katholiken den Protestanten in Teschen, Troppau u. s. w. gewaltsam weggenommenen Kirchen ihren früheren Besitzern ohne Widerstand wieder eingeräumt. Den katholischen Einwohnern dagegen wurde nicht Eine Kirche, die sie rechtlich besaßen und bedurften, durch die beregten ständischen Truppen genommen, sondern sie wurden im Besitz ihrer früheren Kirchen belassen; keiner derselben wurde zum Uebertritte zum Protestantismus gezwungen. Wie kann man also die späteren lichtensteinischen Dragonaden im Jahr 1629 und die Wegnahme einiger hundert Kirchen in den unmittelbaren Fürstenthümern im Jahr 1652 durch die kaiserliche von Militär begleitete Commission mit der eben beschriebenen Restitution von 1619 vergleichen! Hier wurde nur den beraubten evangelischen Gemeinden ihr durch den Majestätsbrief gesichertes und dennoch entzogenes Eigenthum wieder zurückgegeben; später aber wurde ihnen ihr Eigenthum geraubt, ohne es selbst den Katholiken geben zu können, da keine katholischen Gemeinden bei den Kirchen waren, die man wegnahm, die Eingepfarrten auch durch kein Mittel für die katholische Religion gewonnen werden konnten.

Die römische Partei sucht ihre Verfolgungen der schlesischen Protestanten aber auch dadurch zu rechtfertigen, daß sie behauptet, Jene hätten diese gewaltsamen Maaßregeln durch ihre Widersetzlichkeit gegen die Obrigkeit hervorgerufen. Wenn Glogau, Schweidnitz, Jauer und andre Städte durch ein Dragoner-Regiment unter den bekannten Grausamkeiten zur Annahme des Katholicismus gezwungen werden; wenn Teschen seine evangelische Kirche und Religionsübung ebenfalls gewaltsam verliert; wenn der Bischof von Breslau Carl von Oestreich einen seiner protestantischen Bürger enthaupten läßt; wenn eine gleiche Hinrichtung bei drei Bürgern von Glogau stattfand: so entschuldigen römische Schriftsteller dies als eine nothwendige Folge der Widersetzlichkeit der so hart Bestraften gegen die obrigkeitlichen Befehle. Wir sind weit entfernt diese Widersetzlichkeit mancher Protestanten in Abrede zu stellen, noch

*) Menzel, neuere Geschichte der Deutschen. Band VI, S. 315.

weniger wollen wir sie vertheidigen; allein die Gerechtigkeit erfordert es, hierbei auch darauf aufmerksam zu machen, was diese Widersetzlichkeit veranlaßte. Ohnerachtet der ihnen früher gegebenen Privilegien, nahm der neue Herzog von Teschen seinen Bürgern ihre evangelische Kirche weg und zerschnitt die Privilegien. Ohnerachtet des Majestätsbriefs verweigerte das Domstift zu Glogau den glogauischen Bürgern ihre Stadtpfarrkirche, sowie überhaupt auch nur die Erbauung einer neuen evangelischen Kirche. Ohnerachtet des Majestätsbriefes, verhinderte der Bischof von Breslau in Neisse den evangelischen Gottesdienst, während die evangelischen Fürsten z. B. in Leubus, Trebnitz und Breslau den katholischen Cultus früher gestatteten. War das nicht katholischer- und noch dazu geistlicherseits auch eine Widersetzlichkeit gegen die landesherrlichen Gesetze? wurde durch den Ungehorsam der Großen und Geistlichen nicht den Unterthanen und Laien das Beispiel des Ungehorsams gegeben? Hat diese Widersetzlichkeit der römischen Partei gegen die kaiserlichen Befehle nicht bis in die spätesten Zeiten fortgedauert? Widersetzte sie sich nicht stets, nach ihren römisch kanonischen Grundsätzen und Verordnungen, allen den Protestanten nur einigermaßen günstigen kaiserlichen Befehlen entweder geradezu, oder indem sie dieselben umging? Mußte es der Kaiser z. B. nicht den glogauer Katholiken nach dem westphälischen Frieden mehrmals befehlen, der dortigen Friedenskirche das evangelische Kirchengut herauszugeben? Wahrlich, diese Partei hat sehr wenig Recht dazu, Andere, die noch dazu zur Widersetzlichkeit auf's höchste gereizt worden sind, derselben anzuklagen. Und wenn, wie nicht geleugnet werden soll, die Widersetzlichkeit der Protestanten bestraft werden mußte, genügte es denn nicht, die Anstifter des Aufstandes zu bestrafen, oder, wie in Glogau, die gewaltsam in Besitz genommene Kirche wieder zurückzunehmen? was berechtigte aber dazu, auch diejenigen Kirchen wegzunehmen, die als Eigenthum der Gemeinden ruhig in ihren Besitz gekommen, eigentlich in demselben geblieben waren? was berechtigte dazu, daß, nachdem die einzelnen Widerspenstigen gestraft worden waren, nun noch die sämmtlichen Mitglieder einer evangelischen Gemeinde durch Entziehung ihres Gottesdienstes und ihrer bürgerlichen Rechte bestraft wurden?

Die Treulosigkeit der schlesischen Protestanten gegen das kaiserliche Haus wird als fernerer Grund der gewaltsamen katholischen Maasregeln angeführt. Diese Treulosigkeit soll sich im schmalkaldischen und im dreissigjährigen Kriege offen gezeigt haben. Was nun zuvörderst den schmalkaldischen Krieg betrifft: so ist es nicht zu leugnen, daß die Schlesier in der Rüstung und Absendung ihrer Truppen zum kaiserlichen Heere nicht eben schnell waren; wir wollen auch gern zugeben, daß die Abneigung, gegen ihre Glaubensgenossen zu fechten und

dadurch am Ruin ihrer eigenen Glaubensfreiheit zu arbeiten, zu dieser Langsamkeit in der Kriegsrüstung viel beigetragen haben mag. Allein man muß dabei erwägen: daß damals, wo es stehende Heere nicht gab, eine Armee nicht plötzlich zusammengezogen und in's Feld gestellt werden konnte; daß nach der damaligen Landesverfassung auch die Bewilligung der Stände dazu nöthig war; endlich, daß der schmalkaldische Krieg nur kurze Zeit dauerte. Im Januar 1547 gelangte die Aufforderung des Kaisers nach Schlesien, die Kriegsvölker bereit zu halten. Aber schon im April desselben Jahres wurde der Krieg durch die Niederlage der Sachsen bei Mühlhausen beendiget. Wir überlassen es jedem Sachverständigen und billig Urtheilenden, zu entscheiden, ob das schlesische Contingent, im Januar erst aufgefordert sich bereit zu halten, schon im April am Kriege in Sachsen thätigen Antheil nehmen konnte. Die Anwerbung und Mobilmachung der schlesischen Truppen war übrigens im Anfange des Mai, wo sie gemustert werden konnten, beendigt. Da unterdessen der Krieg entschieden war, blieben sie im Lande, und der Herzog von Liegnitz zeigte dem Kaiser überdies an, daß er das Heer nicht zu zeitig hätte aus dem Lande rücken lassen können, weil es den Sachsen sonst leicht gewesen wäre einen Einfall in dasselbe zu machen. Was kann man also den protestantischen Schlesiern hierbei anders zur Last legen, als eine übertriebene Vorsicht und eine zu langsame Rüstung? Treulosigkeit kann man ihnen aber nicht schuld geben; diese hätte erst dann stattgefunden, wenn sie überhaupt jede Rüstung und Theilnahme am Kriege gegen ihre Glaubensgenossen abgelehnt, oder später gegen sie zu marschiren sich geweigert hätten. Von dem Allen ist Nichts geschehen.

Mit mehrem Grunde könnte man ihnen vielleicht im dreissigjährigen Kriege diese Treulosigkeit schuldgeben. Sie waren am Anfange desselben mit den Böhmen gegen den Kaiser, ihren Landesherrn, alliirt; sie stimmten der Absetzung Ferdinands bei; ihre Truppen stritten gegen denselben. Dies sind geschichtlich festgestellte Thatsachen. Wir wollen dies Alles damit gar nicht erst entschuldigen, womit es die Schlesier damals entschuldiget haben, nämlich: daß die mit kaiserlicher Bewilligung geschlossene Religions-Union mit den Böhmen sie dazu verpflichtete, Diesen Hülfstruppen zu stellen; daß sie nur mit Widerwillen und nach langer Weigerung den Böhmen das stipulirte, ohnehin geringe Contingent sandten; daß sie zugleich ihrem Landesherrn erklärten, nicht gegen ihn, sondern für ihre Religion hätten sie die Waffen ergriffen: dies Alles waren halbe Maasregeln, die nirgends und nie zu vertheidigen sind. Allein Das muß die Gerechtigkeit zur Vertheidigung der schlesischen Protestanten anführen, daß die pflichtmäßige Treue gegenseitig sein muß. Sie muß nicht blos von einer Seite, hier von den Vasallen, sondern

auch von der andern Seite, von dem Lehnsherrn gefordert und geleistet werden. Hat sie aber der Kaiser beobachtet, diese Treue? Als die Schlesier ihm im September 1617 zu Breslau huldigen sollten und, wie es damals üblich war, von ihm verlangten, daß er vorher ihre Privilegien beschwöre, weigerte er sich dies zu thun, versicherte aber auf seine Fürstenehre und indem er an seine Brust schlug *), daß er sie hernach beschwören werde. Er that es aber nicht; und auf die diesfalsige Erinnerung der Stände erklärte er, daß er es des Gewissens wegen nicht eher thun könne, als bis er mit dem Papst darüber verhandelt hätte. Da nun die päpstlichen Grundsätze über die den Ketzern zu bewilligenden Privilegien bekannt waren; da Ferdinand auch vor wenigen Jahren erst die Protestanten in seinen Erblanden ausgerottet hatte; sonach leicht vorauszusehen war, was man von ihm zu erwarten hatte; da er demnach sein gegebenes kaiserliches Wort zuerst brach: so waren dadurch die schlesischen Protestanten auch des ihrigen entbunden. Die folgende Zeit stellte diese Treulosigkeit noch deutlicher an's Licht. Von den sächsischen Protestanten verlassen, ja selbst bekämpft, unterlagen die Böhmen und ihre Bundesgenossen. Jedoch erwarb Kursachsen den Schlesiern gegen Erlegung einer Kriegssteuer an den Kaiser Amnestie von demselben. Der dresdener Accord, von beiden Theilen im Jahr 1621 angenommen, stellte alle Rechte derselben wieder her. Wer hat diesen Tractat gebrochen? Die protestantischen Stände hielten ihn. Der Kaiser aber brach ihn vom Jahr 1625 an, wo er anfing den Evangelischen eine Kirche, ein Recht nach dem andern zu entziehen. Das sind ebenfalls Thatsachen, welche von keinem römischen Schriftsteller weder geleugnet, noch mit dem allerdings specifisch-römischen, aber schändlichen weil unsittlichen Grundsatze, daß man den Ketzern das gegebene Wort nicht halten dürfe, vertheidigt werden können. Wankten also die Schlesier einmal in ihrer Treue gegen den Kaiser; so hatte dieser sie vorher durch seinen Treubruch von selbst nach natürlichem Recht dazu veranlaßt, indem einerseits gebrochene Zusagen und vernichtete Verträge den andern Theil nicht mehr binden.

Verwandt mit dem eben widerlegten Vorwurfe der Treulosigkeit ist der römischerseits ebenfalls verlautbarte: daß die Protestanten immer Feinde des Kaisers gewesen seien, dieser sie also mit Fug und Recht auch als Feinde behandelt habe. Die römische Partei führt dabei alle Bündnisse an, welche die Protestanten im Allgemeinen, nicht die schlesischen allein, gegen den Kaiser eingingen, und alle Verweigerungen von Unterstützungen, die er von ihnen erfahren habe. Sie sollen die Türken unterstützt, wenigstens nicht mit dem Kaiser bekämpft, Wien

*) Hensel ꝛc. S. 248.

ihnen preisgegeben, mit den Franzosen und Schweden sich gegen ihn verbündet haben. Es ist wahr, die protestantischen Ungarn und Siebenbürger begünstigten bisweilen die Türken vor den Kaisern, weil die Ersteren duldsamer waren als die Letzteren. Denn während die Kaiser sie wegen der Religion verfolgten, liessen ihnen die Türken Religionsfreiheit. Auch ist es nicht zu leugnen, daß die protestantischen Stände Deutschlands im dreissigjährigen Kriege sich mit Frankreich und Schweden verbündeten. Allein zwang sie des Kaisers Unduldsamkeit, welcher zu Loretto die Ausrottung der Ketzer geschworen hatte, nicht dazu, sich mit allen Mitteln dagegen zu vertheidigen? Wenn aber die römische Partei den Protestanten die abgedrungene Abneigung gegen einen unduldsamen Kaiser vorwirft: so müssen wir ihr auch die Dienstleistungen vorhalten, die derselbe Kaiser van den Protestanten erhalten hat. Hielten nicht gerade das protestantische Sachsen und Brandenburg vor dem dreissigjährigen Kriege das kaiserliche Ansehen im Reiche aufrecht? *) Half Sachsen nicht dem Kaiser den böhmischen Aufruhr dämpfen? Verbündete sich diese damalige protestantische Hauptmacht nicht schon 1635 wieder mit Oestreich? Was wäre aus diesem Staate geworden, wenn am Schlusse des dreissigjährigen Krieges, wo die Schweden bereits einen Theil von Prag eroberten, die Sachsen noch mit Diesen vereinigt gewesen wären? Hätte sich der Kaiser dann nicht genöthigt gesehen, in seinen Staaten ebenso wie die protestantischen Fürsten das Normaljahr anzunehmen und wenigstens Schlesien mit seinen Religionsbedrückungen zu verschonen? Zogen überhaupt die deutschen Protestanten nicht auch dem Kaiser gegen die Türken zu Hülfe? Waren die Sachsen, Brandenburger u. s. w. nicht auch bei Sobieski's Heere, als dieser 1683 Wien entsetzte? Haben nicht auch namentlich die Schlesier dem Kaiser zu allen Zeiten mit Geld und Truppen gegen die Türken beigestanden? Wiegt diese so viele Male geleistete Hülfe nicht das Eine Mal auf, wo sie, der kaiserlich erlaubten Union gemäß, den Böhmen 3000 Mann Hülfstruppen gegen Ferdinand II. stellten? Nein dieser Entschuldigungsgrund, daß die Protestanten des Kaisers Feinde gewesen wären, folglich ihre Unterdrückung verdient hätten, entbehrt, von Schlesien hergenommen, alles geschichtlichen Grundes; und gäbe, von dem Verfahren anderer Protestanten hergeleitet, dem Kaiser kein Recht, das von fremden Protestanten erfahrene Unrecht den eigenen inländischen entgelten zu lassen. Kenner der menschlichen Natur werden sich vielmehr darüber wundern, wie die Schlesier, ungeachtet der zahlreichen religiösen Unterdrückungen durch ihre Kaiser, immer noch das Gefühl der Liebe gegen sie in sich erhalten haben.

---

*) Menzel ꝛc. Band V. S. 46. u. a. a. O.

Mit dem eben zurückgewiesenen Vorwurfe hängt auch der zusammen, daß die schlesischen Protestanten die Feinde des Kaisers in's Land gerufen hätten. Römischerseits will man dies besonders durch den Einmarsch des Königs Carls XII. von Schweden, welcher den Kaiser durch die altranstädter Convention im Jahr 1707 zur Zurückgabe vieler dem westphälischen Frieden zuwider eingezogenen evangelischen Kirchen in Schlesien zwang, beweisen. Man behauptet, die Protestanten hätten diesen schwedischen Monarchen zu ihrem Schutze gegen den Kaiser herbeigerufen. Wenn diese Behauptung alles historischen Beweises ermangelt und man keinen Protestanten und kein Document namhaft machen kann, welche Carl XII. nach Schlesien zu Hülfe gerufen: so ist es dagegen leicht zu beweisen, daß Derselbe ohne alle Einladung von selbst und durch die Umstände bewogen in's Land kam. Schweden hatte längst mehrfach für die unterdrückten schlesischen Protestanten gebeten; durch das Kriegsglück an die schlesisch-polnische Grenze geführt, erfuhr der König die fortdauernden und immer mehr sich steigernden Unterdrückungen seiner Glaubensgenossen, die überdies allgemein bekannt waren; er erinnerte sich der aus dem westphälischen Frieden sich herschreibenden Verpflichtung Schwedens *), intercedirend für die evangelischen Schlesier bei dem Kaiser zu wirken: daher schreibt sich seine Intervention. Ueberdies flößten ihm seine Liebe zum evangelischen Glauben, seine Großmuth, seine Standhaftigkeit den Gedanken ein, der Hort der verfolgten evangelischen Kirche in Schlesien zu werden; daher, aber nicht von einer Aufforderung der Protestanten schrieb sich die, die Römischen allerdings sehr betrübende, altranstädter Convention her. Uebrigens würden Diese, wenn die Protestanten anders Carl XII. nach Schlesien gerufen hätten, ihnen damit nur ein Vergehen vorwerfen, dessen sie sich ebenfalls schuldig gemacht hätten. Wer rief denn im Anfange des dreissigjährigen Kriegs die Cosaken in dies Land? doch die Protestanten nicht, welche durch die mehr als heidnischen Grausamkeiten dieser Freibeuter unaussprechlich litten. Und im Jahr 1619 forderte der Fürstbischof von Breslau, Carl von Oestreich, den König von Polen und den Erzbischof von Gnesen auf, die Ketzereien in Schlesien mit Waffen auszurotten **).

Dies wären die Hauptgründe, womit die römische Partei die Unbilden, welche der Protestantismus in Schlesien von derselben erfahren hat, vertheidigen und beschönigen will. Wir haben sie widerlegt und ihre Haltlosigkeit bewiesen. Aber es genügt nicht, es auf negative Weise zu zeigen, welche Ungerechtigkeiten gegen die evangelische Kirche im 17. Jahr-

---

*) Instrum. pac. Osnabr. XIII, 41.

**) *Dewardeck* Sil. Num. pag. 225.

hunderte in Schlesien begangen worden sind; dies muß auch affirmativ geschehen: dadurch, daß man die Rechte derselben auf freie Religionsübung und auf den Besitz ihrer Kirchen und Kirchengüter der Welt zur Beurtheilung darlegt. Die öffentliche Meinung der Gebildeten und Rechtlichen kann dann selbst ihren Richterspruch thun, gegen welchen die Appellationen der Römischen fruchtlos verhallen werden.

Wir könnten als Hauptgrund der Berechtigung der evangelischen Schlesier zu freier Religionsübung das heilige Recht der Gewissensfreiheit anführen; jenes göttliche Gesetz, nach welchem auf die religiöse Ueberzeugung nicht durch äusserliche Gewalt, sondern durch Belehrung eingewirkt werden soll, weil Ueberzeugung nicht geboten, sondern nur auf dem Wege der Unterweisung und des Nachdenkens gewonnen werden kann, folglich auch nur so gewonnen werden soll, überdies nur diejenige Religiosität Werth hat, welche aus dem Glauben, aus der Ueberzeugung hervorgeht. Allein wir gestehen es den Gegnern gern zu, daß das heilige Recht der Gewissensfreiheit für jene Zeiten des 17. Jahrhunderts von den Protestanten nicht wohl angerufen und von den Katholiken nicht wohl verlangt werden konnte; weil beide Religionsparteien dasselbe kaum ahnten, also noch weniger erkannten und anerkannten, religiöse Duldung daher, wo sie herrschend waren, fast nirgends übten. Wenn wir aber auch diesen traurigen Zustand des religiösen Rechts in jenen Zeiten zugeben und denselben sogar in unserer protestantischen Kirchengemeinschaft anerkennen, demnach aus billiger Berücksichtigung der Bildung jener Zeit auf diesen Hauptgrund hier verzichten: so verlangt es doch die Gerechtigkeit, es ebenso laut zu verkündigen, daß die Ursache dieses traurigen Zustandes selbst in der erneuten Kirche nicht in ihrem Wesen und ihren Principien lag, sondern daß der Glaubenszwang aus der römischen Kirche in die evangelische mit hinübergegangen war; weil die Erhebung einer ganzen Generation aus der Tiefe des Religionszwanges auf die Höhen der Gewissensfreiheit nicht in wenigen Jahren, selbst nicht in Einem Jahrhundert, sondern nach dem Laufe der Natur, wie jede geistige Erhebung, nur nach und nach durch die Stufenleiter der Jahrhunderte bewirkt werden konnte. Wir müssen es ferner offen aussprechen: daß, während der Protestantismus sich im Laufe der Zeiten von der aus der römischen Kirche mit hinübergenommenen Ketzertheorie und der damit zusammenhängenden Ausschliessung Andersgläubiger emancipirte und jetzt in fast allen Ländern, wo er die herrschende Kirche bildet, den andern Religionsgenossen Gewissens- und Cultusfreiheit gewährt, die römische Kirche an ihrer menschenfeindlichen Ausschliessungslehre, theoretisch in dem Dogma der alleinseligmachenden Kirche, praktisch in der fortdauernden Verweisung und Beschränkung der Ketzer fortwährend in

ihren ihr am treuesten gebliebenen Ländern festhält. Dasselbe Oestreich, welches den Protestantismus in Schlesien im 17. Jahrhundert so schwer bedrückte, gewährte seinen evangelischen Unterthanen erst unter Joseph II. gegen das Ende des 18. Jahrhunderts einige Duldung, aber keineswegs Rechtsgleichheit, durch das Toleranzedict. Und es hat dies Edict jetzt noch theilweise zu Gunsten des Römerthums (z. B. in den gemischten Ehen) beschränkt, und beschränkt seine Evangelischen bei ihrem Cultus fortwährend, ja duldet es, daß die Protestanten in Croatien und in Tyrol nach dem kanonischen Rechte sogar des Landes verwiesen werden. Indessen wollen wir im vorliegenden Falle dieses heilige, göttliche und menschliche Recht der Religionsfreiheit gar nicht zu Gunsten des in Schlesien verfolgten und zum Theil ausgerotteten Protestantismus anrufen; weil dies Recht in derjenigen Zeit, von welcher wir hier schreiben, eine terra incognita für beide Religionsparteien war. Allein, wenn wir auch in gerechter Berücksichtigung des unerleuchteten Geistes jener Zeit auf diesen Hauptgrund unsern Gegnern gegenüber verzichten: so stehen uns doch noch andere Gründe zu Gebote, welche die Maasregeln der Feinde des Protestantismus in Schlesien in ihrer ganzen Ungerechtigkeit darstellen.

Unter diesen Gründen steht der von den Verträgen, unter deren Schutzwache der Protestantismus in Schlesien stand, hergenommene oben an. War es dem Buchstaben und dem Geiste der zu Gunsten der Protestanten in Schlesien sprechenden Privilegien und Friedensschlüsse gemäs, daß ihre Rechte auf Religions- und Cultfreiheit bestritten, daß ihnen ihr kirchliches Eigenthum gewaltsam entrissen, daß ihre bürgerlichen Gerechtsame vernichtet wurden? Wir haben oben gezeigt, daß die Reformation in Schlesien zugleich ein Product der geistigen freien Thätigkeit der Fürsten und des Volks war. Die Gemeinden traten, fast überall in Gemeinschaft mit ihren Pfarrern, der gereinigten Lehre bei; und die Fürsten bestätigten diesen Uebertritt, indem sie sich selbst zur evangelischen Kirche bekannten. Wo das Letztere, der Uebertritt der Fürsten nicht, sondern nur das Erstere stattfand, nämlich in den unmittelbaren kaiserlichen Fürstenthümern: da duldeten die Landesherren, nachdem sie vergebens einige Maasregeln dagegen ergriffen hatten, den Religionswechsel, liessen den Protestanten im 16. Jahrhunderte ihre Kirchen und stellten sie unter die Aegide des passauer Vertrages von 1552 und des augsburger Religionsfriedens von 1555. Zwar hat man Schlesien nicht zu den Provinzen des deutschen Reichs rechnen wollen, wie denn auch die Römischen überhaupt die östreichischen Erbländer von dem Religionsfrieden ausnehmen wollten. Allein der Kaiser Ferdinand I. und Maximilian II. erkannten die Gültigkeit dieses Friedens für Schlesien

an; wie denn auch die Evangelischen in Jauer u. a. O., ja sogar in dem bischöflichen Fürstenthum Neisse Religionsfreiheit auf Grund desselben erhielten. — Wären jedoch auch die Ansprüche der schlesischen Protestanten auf den augsburger Religionsfrieden ungewiß: so würde doch der Majestätsbrief Rudolfs II. vom Jahr 1609 allem Zweifel darüber ein Ende machen. Darin wird den Katholiken und Protestanten Schlesiens der status quo zugesichert: beide Theile sollen im Besitze der Kirchen und Kirchengüter bleiben, welche sie damals besaßen; es soll den Protestanten freistehen, neue Kirchen und Schulen zu erbauen; überhaupt sollen beide Confessionen in Schlesien „freies und ungehindertes exercitium religionis" haben. Dies ist die magna charta des Protestantismus in Schlesien. Zwar greifen die Römischen die Gültigkeit des Majestätsbriefes an. Sie behaupten, derselbe sei dem Kaiser Rudolf abgezwungen worden. Allein, wenn auch zugegeben werden könnte, daß der Kaiser durch Berücksichtigung der obwaltenden gebieterischen Umstände zur Ertheilung dieses Privilegiums bewogen worden wäre: so würde es doch keinen gültigen Rechtsgrund darbieten, wenn einer solchen Nöthigung wegen behauptet werden sollte, daß das betreffende Privilegium ungültig wäre. Denn dann würden fast alle Friedensschlüsse ungültig sein, weil sie beinahe immer durch Waffengewalt herbeigeführt und erzwungen worden sind. Die römische Partei führt ferner an, daß sie dieser Majestätsbrief in Schlesien nicht binde, weil sie durch ihren Bischof dagegen protestirt habe. Nach dieser Ansicht würde aber weder der westphälische Friede, noch die deutsche Bundesacte, noch irgend ein Vertrag mit Nichtkatholiken, weil diese Tractate sämmtlich und grundsätzlich von den Päpsten verdammt und annullirt worden sind, Geltung haben. Selbst dadurch ist der Majestätsbrief nicht aufgehoben worden, daß sich die Schlesier im Jahre 1620 mit den Böhmen gegen den Kaiser verbündeten und unterlagen. Denn sie erhielten durch die Vermittelung des Kurfürsten von Sachsen im dresdener Accord vom Jahr 1621 Amnestie. Der Kaiser bestätigte diesen Accord unter dem 17. Juli 1621 mit den Worten: daß die schlesischen Protestanten „bei alle Dem, was der dresdener Accord in sich hielte, völlig und unbrüchig gelassen, geschützt und gehandhabt werden sollen." Mit welchem Recht oder auch nur mit welchem Schein des Rechts beraubte denn nun derselbe Kaiser von 1624 an Oberschlesien seiner evangelischen Kirchen? Unter welchem Rechtstitel und in Gemäßheit welches Friedensschlusses sendete er das lichtensteinische Dragonerregiment 1628 und 1629 aus, um den Protestanten in den Städten seiner unmittelbaren Fürstenthümer ihre kirchlichen und bürgerlichen Rechte zu nehmen, und sie sogar zur Annahme der römisch-katholischen Religion zu zwingen? Vergebens erinnerte Sachsen den Kaiser bei den lichtensteinischen Dra-

gonaden an sein gegebenes Wort und an den dresdener Accord. Dieser hörte blos den römischen Grundsatz von der den Ketzern gegenüber erlaubten, ja gebotenen Untreue und Tractatenverletzung; er suchte eben damals im ganzen deutschen Reiche durch Tilly's und Wallenstein's Heere dem Protestantismus den Untergang zu bereiten. Er hob factisch in den schlesischen unmittelbaren Fürstenthümern den Majestätsbrief, die Amnestie, den dresdener Accord, Alles was die evangelische Landeskirche schützte, eigenmächtig und einseitig auf, ohne daß die Evangelischen ihm dazu die geringste Veranlassung gegeben hätten. Die Lichtensteiner verfuhren weder nach deutschem noch nach östreichisch-schlesischem, sondern lediglich nach dem päpstlichen Gesetze, welches die Ausrottung der Ketzer gebietet. Daß demnach die Maaßregeln des Kaisers gegen den schlesischen Protestantismus nicht blos nach protestantischen, sondern nach allgemeinen Rechtsbegriffen, nach allen göttlichen und menschlichen Rechten, mit alleiniger Ausnahme der römischen Gesetzgebung, die sich damit ausserhalb aller übrigen Rechte gestellt hat, ein Werk des Treubruchs und der Willkür, alle darnach ergriffenen gewaltsamen Handlungen gegen die Evangelischen unleugbare Eingriffe in die ihnen zustehenden Rechte waren: das ist klarer als die Sonne.

Die Römischen selbst werden dies nicht leugnen können; allein sie werden die Wegnahme von mehr als sechshundert evangelischen Kirchen, die später 1653/4 durch kaiserliche Commissarien erfolgte, mit dem Rechtstitel des westphälischen Friedens vertheidigen wollen und können, in welchem ein Artikel (V.) §. 13. bestimmt: daß die unmittelbaren schlesischen Fürstenthümer der Willkür des Kaisers in Religionsangelegenheiten überlassen werden; daß ihnen nur die Erbauung von drei Kirchen gestattet und das Recht vorbehalten wird, daß die Unterthanen in denselben der Religion wegen nicht zur Auswanderung gezwungen werden könnten. Durch diesen Artikel dazu berechtiget, sagen die Römischen, hat der Kaiser den Protestanten ihre Kirchen weggenommen, die evangelischen Schulen geschlossen, den Protestanten die Aemter vorenthalten u. s. w. Wir gestehen die positive Berechtigung dazu ein. Aber Niemand kann uns hindern, hier die römische Partei des Glaubensdrucks anzuklagen, weil sie ausdrücklich darauf bestand, daß dieser Artikel in den Friedenstractat aufgenommen und dies heilsame Werk dadurch verunstaltet werden musste, ohne daß sie durch ein gleiches Verfahren der protestantischen Fürsten dazu wäre aufgefordert und scheinbar berechtigt worden. Der dreissigjährige Krieg wurde protestantischerseits vornehmlich deshalb geführt, um der evangelischen Confession in Deutschland ihre Existenz und gleiche Berechtigung zu erhalten. Nachdem Ströme von Blut geflossen waren, und als das verwüstete Deutschland sich nach Ruhe sehnte, ver-

langten die Protestanten in den status quo vor dem Kriege eingesetzt zu werden, da die römische Partei sie nicht besiegen konnte. Wer war es denn, welcher diese gerechte und billige Forderung verwarf? Der münsterische Receß vom 30. November 1646 besagt ausdrücklich: daß, obwohl das Normaljahr oder der status quo von 1624 rücksichtlich der Religionsverfassung von allen Ständen des deutschen Reichs sei angenommen worden, dennoch der Kaiser für seine Länder dies nicht gethan, sondern darauf bestanden habe, daß ihm freistehen müsse seine protestantischen Unterthanen zu reformiren, d. i. zur Annahme der römisch-katholischen Religion zu zwingen; und, daß er nur „den oberen und politischen Standespersonen" bis zum Jahr 1656 im Lande zu bleiben habe erlauben wollen, daß er aber beständig verlangt habe, daß sie dann auswandern müssten. Daraus geht hervor, daß der unter jesuitischem Einfluß handelnde Kaiser allein im deutschen Reiche den status quo von 1624, den doch die Protestanten mit seinen Beschränkungen annahmen, sich nicht gefallen lassen wollte. Noch mussten neue Ströme von Blut fliessen, noch musste der Strom des Krieges sich bis an die Grenzen des eigentlichen Oestreichs wälzen und Wien bedrohen, ehe der Kaiser nur dazu bewogen werden konnte, davon abzustehen, daß er seine evangelischen Unterthanen zum römischen Glauben oder zur Auswanderung nöthigen dürfe. Hätten Diesen aber ihre Kirchen und Kirchengüter, ja nur Cultfreiheit erkämpft werden sollen, so hätte der Krieg noch fortdauern müssen. Dies ist geschichtliche Thatsache; eine Thatsache, welche die Härte der römischen Partei ewig anklagen wird und welche durch kein Raisonnement weggeleugnet oder auch nur entschuldiget werden kann.

Wohl wollen die Römischen diese harte und unduldsame Friedensbedingung damit entschuldigen, weil, wie der beregte Artikel sagt, dem Kaiser „das Recht, das Religionsexercitium zu reformiren, nicht weniger als andern Königen und Fürsten zustehe". Sie erklären: eben sowohl, wie die protestantischen Fürsten ihre Confession in ihren Ländern eingeführt hätten, müsse dies dem Kaiser rücksichtlich seiner Länder und der katholischen Religion freigestanden haben. Allein sie übersehen einestheils, daß die Reformation von den Fürsten unter den Acclamationen der Unterthanen, folglich nicht wider ihren Willen und gewaltsam eingeführt worden war; anderntheils, daß das Recht zu gewaltsamer Religionsveränderung den evangelischen Fürsten durch den westphälischen Frieden ebenfalls beschränkt, ja daß sie durch denselben nicht einmal auf dem status quo von 1648 erhalten, sondern auf den von 1624 zurückgeführt wurden. Was aber dem einen Theile Recht ist, muß es dem andern auch sein, wenn nämlich dabei nicht von Willkür, sondern von Gerechtigkeit die Rede sein soll. Der deutsche Protestantismus nahm das ihn be-

ſchränkende Geſetz des Normaljahres von 1624 an, gab die ſpäter an ſich genommenen katholiſchen Kirchen, Beſitzungen, Güter heraus, und ſtellte die vorher gültigen bis dahin caſſirten Rechte der katholiſchen Confeſſion wieder her; wie dies im weſtphäliſchen Frieden Art. V. II, 2. feſtgeſtellt wird. Am angeführten Orte wird unter 3—13. angeordnet, wie dieſe Reſtitution beiderſeits in Anſehung der freien Reichsſtädte bewirkt werden ſoll; 14 u. fgd. wird Daſſelbe rückſichtlich der geiſtlichen Güter, Erzbisthümer, Bisthümer, Prälaturen u. ſ. w. verfügt, wobei auch auf die gemiſchten, d. i. mit Proteſtanten und Katholiken beſetzten Stifter Rückſicht genommen wird. XII, 30. a. a. O. wird zwar den Ständen des Reichs das jus reformandi nicht ganz abgeſprochen, aber (ibid. 31.) ſogleich auf das Normaljahr eingeſchränkt, indem es heißt: Hoc (jure) tamen non obstante, demohnerachtet ſollen die evangeliſchen Unterthanen katholiſcher Stände und umgekehrt die katholiſchen Unterthanen evangeliſcher Stände, welche das öffentliche oder Privatexercitium der Religion im Jahr 1624 entweder aus Verträgen, oder Privilegien, oder langem Herkommen, oder aus bloßer Obſervanz gehabt, daſſelbe auch ferner mit allem Zubehör behalten. Demnach wurde in Würtemberg, Osnabrück u. ſ. w. Alles wieder nach dem status quo von 1624 hergeſtellt. In Sachſen, Brandenburg, Heſſen und andern reinproteſtantiſchen Staaten war dies nicht nöthig, weil dort im Jahr 1624 der evangeliſche Glaube ſeit einem Jahrhundert der alleinige der Bevölkerung war. In Baiern, Mainz, Trier, Cöln und andern reinkatholiſchen Staaten fand Daſſelbe rückſichtlich des Katholicismus ſtatt, der dort noch nicht verſchwunden war. Allein in dem, dem Kurhauſe Sachſen zugehörigen, Markgrafthum Lauſitz ließ die evangeliſche ſächſiſche Regierung den Katholicismus in allen ſeinen Beſitzungen und Rechten. Derſelbe ſah ſich auch z. B. im Osnabrückiſchen unter proteſtantiſcher Herrſchaft aufrecht erhalten. Während nun das evangeliſche Deutſchland ſich den Beſtimmungen des Normaljahrs unterwarf und in den Ländern mit gemiſchter Bevölkerung den katholiſchen Glauben entweder wiederherſtellte oder aufrecht erhielt, weigerte ſich das Reichsoberhaupt, der Kaiſer allein, dies in ſeinen Ländern zu thun. Der weſtphäliſche Friede bezeugt dies ſelbſt. Nachdem a. a. O. XIII, 38—40. die excluſiven Beſtimmungen für das unglückliche Schleſien und für die evangeliſchen Grafen, Freiherren und Ritter in Unteröſtreich feſtgeſetzt worden, heißt es 41. weiter: „Da über die Bewilligung einer größeren Religionsfreiheit und Uebung in den obbenannten und übrigen Reichen und Provinzen Ihrer kaiſerlichen Majeſtät und des Hauſes Oeſtreich bei den gegenwärtigen Tractaten verſchiedentlich verhandelt worden, aber wegen des Widerſpruchs der kaiſerlichen Bevollmächtigten man ſich nicht darüber einigen

konnte": so behielten sich Schweden und die evangelischen Reichsstände das Recht vor, fernerhin weiter darüber zu intercediren.

Also ist gerade derjenige Tractat, welchen die Römischen zur Vertheidigung ihrer Härte gegen die schlesischen Protestanten anführen, der größte Beweis ihrer religiösen Unduldsamkeit und klagt sie laut vor dem Richterstuhle der Geschichte derselben an. Er widerlegt zugleich am bündigsten die Entschuldigung der Jesuiten jener und unserer Zeit, daß die Kaiser bei den Bedrückungen der schlesischen Protestanten nur nach dem Beispiele und nach den Grundsätzen der evangelischen Fürsten gehandelt hätten. Nein, die Kaiser folgten hierbei blos römischen Eingebungen und, soweit dies in Deutschland möglich war, den oben angeführten römischen Gesetzen. Denn während die evangelischen Reichsstände, durch Annahme des Normaljahres und der übrigen Duldung athmenden Bestimmungen des westphälischen Friedens über das Nebeneinanderbestehen beider Confessionen, in einigen deutschen Ländern den ersten Schritt zur religiösen Duldung und gleichen Berechtigung derselben thaten: hielt der Kaiser anfangs so lange als möglich an dem römischen Gesetz der gänzlichen Ausrottung der Ketzer, die er aus allen seinen Ländern vertreiben wollte; dann erst, durch die siegreichen protestantischen Waffen gezwungen, willigte er in einen Mittelzustand der unglücklichen Protestanten Schlesiens ein. Er wollte ihnen gegen das römische Gesetz das Vaterland erhalten, nahm ihnen aber gegen das deutsche Recht, wie es der westphälische Friede feststellte, die Cultusfreiheit und viele bürgerliche Rechte.

Indessen sollte zu der Härte, welche der westphälische Friede an sich für die schlesischen Protestanten hatte, noch eine Verletzung desselben treten. Dieser Friede hatte wenigstens in den Fürstenthümern Liegnitz, Brieg, Wohlau, Oels, Münsterberg und der Stadt Breslau den Protestantismus garantirt. Kaum war aber 1675 das Fürstenhaus von Liegnitz ausgestorben, kaum waren diese Länder an den Kaiser gefallen: als er auch hier gegen den Buchstaben der Tractate und gegen sein anfängliches Versprechen den Protestanten ihre Kirchen nach und nach wegnehmen ließ. Hier wurde also der westphälische Friede ebenso wenig geachtet, als 1625 der sächsische Accord; und der römische Grundsatz des kanonischen Rechts, daß man den Ketzern und den vom Papst anathematisirten Verträgen keine Treue schuldig sei, siegte. Auch hier war die sächsische und schwedische Intercession, sowie die der evangelisch-deutschen Reichsstände, vergebens. Nicht genug, daß ihre Bitten um mehre Religionsfreiheit, die der westphälische Friede erlaubt hatte, ganz fruchtlos verhallten: selbst die geringe in Schlesien noch übrig gebliebene Religionsfreiheit in den liegnitzischen Fürstenthümern wurde den Evan-

gelischen geraubt. Erst die Androhung von Gewalt durch Carl XII. von Schweden erwirkte die altranstädter Convention (1707) und durch sie die Zurückgabe von 116 von neuem weggenommenen Kirchen, und die Bewilligung einiger Erleichterung für die gedrückten Protestanten.

Das Resultat der geschichtlichen Untersuchung über die Rechte der schlesischen Protestanten auf Religionsfreiheit aus Verträgen ist demnach folgendes. Ihre Religionsfreiheit war unter die Aegide mehrer Verträge gestellt. Diese Verträge aber wurden nach und nach sämmtlich vernichtet. Zuerst der Majestätsbrief und der sächsische Accord durch die Dragonaden von 1628/9, und durch die Verfolgungen von 1625—1629, endlich durch den Artikel XIII. des westphälischen Friedens, den der Kaiser durch seinen Widerstand gegen die protestantischen Fürsten und gegen das Normaljahr erzwang; dann der westphälische Friede selbst durch die Bedrückungen von 1675—1707 in den liegnitzischen Fürstenthümern. Von da an bis 1740 kamen blos einzelne Beschwerden vor; und die Besitznahme Schlesiens durch Preußen verhinderte die Wiederkehr der früheren für immer.

Doch die Rechte der Protestanten in Schlesien an ihre Kirchen und Kirchengüter standen nicht blos unter der Schutzwache der öffentlichen Verträge. Sie gründeten sich auch auf das Eigenthums- und Patronatrecht. Hier stehen sich das protestantische und das römische Kirchenrecht diametral entgegen. Die römische Kirche behauptet: Alles was zu irgend einer Zeit von ihr in Besitz und Gebrauch genommen worden, gehöre ihr für immer rechtskräftig an. Ueberall, in allen Ländern und Gemeinden bilde sie eine moralische Person, welcher die einzelnen Rechte und Besitzungen zugehören, sodaß ihr rechtlich nichts genommen werden könne. Träte demnach eine Gemeinde oder ein Volk vom Katholicismus ab, so gehörten die dortigen Kirchen und Kirchengüter, mobile und immobile, nicht der betreffenden Gemeinde, nicht dem abgefallenen Volke, sondern dem Complex der römischen Kirche als einer moralischen Person, und, da dieselbe heut mit dem Papste identificirt ist, dem Papste. Diesen Grundsatz auf Schlesien anwendend, argumentirt demnach die römische Partei, wie folgt: Die schlesischen Kirchen und Kirchengüter waren vor der Reformation sämmtlich im Gebrauch der römisch-katholischen Kirche. Da nun der katholische Theil der Bevölkerung aus dieser Kirche austrat, so fielen die betreffenden Güter der katholischen Kirche, beziehungsweise dem übrigen katholisch gebliebenen Theile der Provinz zu. Es war daher nur der Gerechtigkeit gemäß, wenn die Kaiser im 17. Jahrhundert diese Kirchen und Kirchengüter den Protestanten, die sie an sich genommen hatten, wieder wegnahmen. Dies

war nur eine Restitutions-Maaßregel. Die katholische Kirche erhielt dadurch nur das zurück, was die Protestanten ihr früher entrissen hatten. Dies die römische Argumentation im 17. und jetzt noch im 19. Jahrhundert.

Da dieser Grundsatz noch heut von der größten Wichtigkeit für Schlesien ist, indem die römische Partei jetzt bei der Verhandlung über die Zurückgabe mehrer im 17. Jahrhunderte den evangelischen Gemeinden entzogenen Kirchen dieser Restitution aus dem angegebenen Grunde widerstrebt: so ist es von zeitgemäßem Interesse, die Richtigkeit dieses römischen Grundsatzes hier kurz zu erwägen. Gehören die gottesdienstlichen Gebäude und das bei denselben befindliche bewegliche und unbewegliche Vermögen einer gewissen Religion für immer? oder gehören sie denjenigen Gemeinden, in deren Territorio sie sich befinden, diese mögen nun ihre Religionsansichten ändern oder nicht? Der römische Grundsatz, welcher aus der Bejahung der ersten dieser Fragen entstanden ist, zeigt sich auf den ersten Anblick als ein in praxi unausführbarer und aller Praxis, selbst der römischen, widerstreitender. Hätten nämlich die gottesdienstlichen Gebäude nebst Zubehör jeder der verschiedenen Religionen, die auf der Erde erschienen sind, bleiben sollen, wenn auch ihre Anhänger später ein anderes Religionssystem annahmen: welche verschiedenen Arten von diesfallsigen Gütern müssten wir dann jetzt haben! Wer sollte nach dem Untergange so vieler Religionen dieselben verwalten und erhalten? Dieser Grundsatz ist also nicht ausführbar; die römische Kirche hat ihn selbst nicht befolgt. Als sie sich ausbreitete und ganze Gemeinden und Völker ihren Cultus annahmen: ließ sie etwa damals den alten Religionen ihre Tempel und Tempelgüter? Sie nahm sie bekanntlich alle an sich und verwandte sie zu ihrem Nutzen. Sie betrachtete dieselben als Güter der Gemeinden, welche mit diesen zu dem neuen Cultus übergehen mussten, obgleich sie demselben ursprünglich nicht geweiht worden waren. Dies ist auch, wenn man die Hauptbestimmung derselben erwägt, der vernünftigste Grundsatz. Zum Nutzen gewisser Gemeinden, nicht ausschlüßlich zum Nutzen einer gewissen Religion, wurden die gottesdienstlichen Gebäude erbaut, die Beamten des Gottesdienstes dotirt und besoldet, die Erhaltung des Cultus durch fromme Vermächtnisse ermöglichet. Als z. B. die Norweger ihre Kirchen erbauten und dotirten, würden sie es wohl vernünftig gefunden und zugegeben haben, daß, wenn einmal ihre Nachkommen von dem katholischen Glauben abtreten sollten, diese Kirchen verkauft und der Erlös dafür, sammt dem von dem unbeweglichen Vermögen, und dem Cassenbestand nach Rom abgeliefert werden müsste, weil diese Realitäten sämmtlich nicht einer norwegischen Gemeinde, sondern der römischen Kirche, dem Compler

aller Katholiken des Erdreichs gehörten? Dieser Gedanke ist zu absurd, als daß man ihm eine rechtliche Gültigkeit erstreiten könnte. Dennoch hielt ihn die römische Kirche fest, obgleich sie sich von ihm, andern Religionsgenossen gegenüber, nie hat leiten lassen, sondern ohne Gewissensbisse die Güter anderer Culte für sich acquirirt und behalten hat. Der allgemeine Zweck solcher Güter, welcher kein anderer sein kann als der, die religiösen Bedürfnisse gewisser Gemeinden zu befriedigen, sowie die Praxis aller Zeiten und Völker, verdammt diesen römischen Grundsatz als eine leere Anmaßung. Alle Völker, selbst die katholischen durch die fast überall vorgenommenen Säcularisationen, protestiren dagegen, daß ihre Kirchengüter der römischen Kirche unbedingt und ausschlüßlich gehörten. Gegen diese einstimmigen Protestationen der Könige und Nationen, selbst der katholischen (man denke nur daran, daß das eifrig römisch-katholische Baiern großentheils aus eingezogenen katholisch-geistlichen Besitzungen besteht), der römischen Kirche gegenüber, kann das Festhalten derselben an dem einseitig von ihr aufgestellten Gesetze nicht zur allgemeingültigen Norm für das ganze menschliche Geschlecht werden. Diese allgemeinen Betrachtungen finden auch auf unsere schlesisch-protestantischen Zustände im 17. und 19. Jahrhundert Anwendung.

Es spricht sogar noch ein anderer sehr bedeutender Umstand für die schlesischen Protestanten in dieser ihrer Kirchen-Angelegenheit. Als das Christenthum in Schlesien allgemein eingeführt und dotirt wurde (im 10. Jahrhundert): da führte man nicht ein und dotirte nicht jenes römische Christenthum, welches später im 17. Jahrhunderte das sämmtliche kirchliche Vermögen des Landes in Anspruch nahm. Denn dies war im Laufe der Zeit ein anderes geworden. In den im 10. Jahrhundert dotirten Kirchen entzog man anfangs den Laien den Kelch im heil. Abendmahl nicht, in ihnen verwalteten noch verheirathete Priester ihr heiliges Amt; die Anbetung der Hostie, der Ablaß für Geld, die Processionen mit dem Venerabile, die Anrufung so vieler Heiligen, die Menge der Mönchsorden, das Alles war der damaligen katholischen Religion ebenso wie unserer spätern evangelischen unbekannt. Will man also auch den Rechtstitel ex prima fundatione auf die im 17. Jahrhundert eingezogenen Kirchen anwenden, so ist klar: daß die Religion und die Gemeinden, welchen die beregten kirchlichen Anstalten gewidmet wurden, nicht die späteren römischen, sondern ganz andere, in vielen Stücken weit eher protestantische waren, weil man bei den letzteren Vieles von Demjenigen auch nicht findet, was sich in der christlichen Kirche des 10. Jahrhunderts auch nicht vorfand; daß also, wenn die Kirchen und Kirchengüter auch wirklich den Gemeinden nicht gehört hätten, die sie erbauten und dotirten, sie dennoch aus dem Gesichtspunkte

der ersten Gründung betrachtet, den Römischen des 17. Jahrhunderts auch nicht zukamen.

Indeß verletzte die römische Partei durch die Wegnahme der protestantischen Kirchen in Schlesien noch ein anderes Recht, nämlich das Patronatsrecht. Nach demselben waren die Kirchenpatrone zwar verpflichtet, in Gemeinschaft mit den Gemeinden für die Erhaltung und den Flor der ihnen überwiesenen Kirchen zu sorgen; sie hatten aber neben mancherlei Ehrenrechten auch noch das Recht, die Pfarrer an denselben für die Gemeinde zu berufen. Als Patron und Gemeinden zur Zeit der Reformation zur widerhergestellten evangelischen Kirche übertraten, so war nichts natürlicher, als daß die evangelischen Patrone an ihren Kirchen für ihre evangelischen Gemeinden auch evangelische Geistliche beriefen. Dies lag ebensowohl in der Natur der Sache, als in den bisher bestehenden Rechten und Gewohnheiten. Was that aber die römische Partei in Schlesien? Sie nahm den Patronen ihre Kirche insofern, als Diese sich derselben nun nicht mehr bedienen konnten; nahm ihnen das Recht, Geistliche ihres Glaubens und des Glaubens der Gemeinde zu berufen; nöthigte sie überdies, für die Erhaltung der weggenommenen Kirchen und der aufgedrungenen, ihnen unnützen Geistlichkeit zu sorgen. Eine Maasregel, die ebenso dem Naturrecht als allen auf Erden gültigen Gesetzen, die römischen ausgenommen, entgegen war.

Wir würden bei den eben besprochenen Rechtsgründen nicht so lange verweilt haben, wenn die Verkennung derselben nicht bis auf den heutigen Tag der Religiosität in Schlesien tiefe Wunden geschlagen hätte und noch schlüge. Die in den Jahren 1653/4 weggenommenen Kirchen befinden sich nämlich noch heut fast alle im Besitz der Katholiken, obwohl die dazu gehörenden Gemeinden noch immer entweder ganz, oder doch in der beiweitem überwiegenden Mehrheit evangelisch sind. Die betreffenden Gemeindemitglieder müssen also, wie in Irland die Katholiken, an ihren eigenen, von ihren Vorfahren erbauten und dotirten Kirchen vorüber, oft meilenweit in eine fremde Kirche gehen, um ihre kirchlichen Bedürfnisse zu befriedigen; während diese weggenommenen Kirchen oft selbst den Katholiken nichts nützen, weil deren keine bei ihnen wohnen. Viele dieser Kirchen sind daher im Laufe der Zeit zu Ruinen geworden; andere dienen mit ihren Gütern nur dazu, Sinecuren für katholische Geistliche zu bilden. In unsern Tagen endlich sollen mehre derselben, freilich unter starkem Widerspruch der ultramontanen Partei, den evangelischen Gemeinden zurückgegeben werden; jedoch nur leer, ohne ihre Kirchen- und Pfarrgüter, welche der katholischen Kirche verbleiben und dazu angewendet werden sollen, um andere katholische Gemeinden zu unterstützen; also gegen den Willen der Stifter, die sie ihren Gemeinden

bestimmten, und gegen das Recht der Patrone, welche die Verwaltung von Gütern verlieren, die sie bisher rechtmäßig besaßen. Diese Theilung des Löwen, welche die Rechte der ersten Stiftung, des Patronats und der betreffenden Gemeinden verletzt und die willkürlichen Grundsätze der römischen Kirche nur mit geringen Einschränkungen anerkennt, ist es, welche, so schädlich sie auch für die Protestanten ist, dennoch von den Römischen als ein Kirchenraub angesehen, und wobei die beispiellose Milde einer protestantischen Regierung von denselben, wie in allen Stücken, gänzlich verkannt wird.

Wenn aber weder die Rechte, welche nach den Friedenschlüssen, Verträgen und Privilegien für die Protestanten Schlesiens und gegen die Beraubungen und Bedrückungen derselben im 17. Jahrhunderte sprachen, noch diejenigen, welche ihnen aus dem Eigenthums- und Patronats-Rechte zur Seite standen, von den unter dem Einflusse des Jesuitismus stehenden Kaisern geachtet wurden: so dürfen wir uns nicht wundern, wenn die Interceſſionen fremder Mächte noch weniger beachtet und dabei die ersten Regeln der Politik im blinden römischen Glaubenseifer übersehen wurden. Der westphälische Friede hatte, wie oben bemerkt worden, der Krone Schweden und den evangelischen deutschen Reichsständen das Recht vorbehalten, bei dem Kaiser in der Folge ein größeres Maaß von Religionsfreiheit für die evangelischen Schlesier erbitten zu dürfen. Man hoffte, daß, wenn der durch einen dreissigjährigen Krieg aufgestachelte Religionshaß verschwunden sein würde, dann die Politik, das eigene Interesse und die Grundsätze christlicher Humanität die Kaiser bei der damals in allen öffentlichen Acten stereotyp gewordenen „östreichischen Clemenz" zu gerechtern Maasregeln gegen ihre protestantischen Unterthanen in Schlesien stimmen würden. Doch bei dem Jeſuitismus, welcher damals die östreichische kirchliche Politik leitete, gilt in Ansehung der religiösen Duldung, was jener Dichter von der Hölle singt: Lasciate ogni speranza! Solange dieser Orden blühte und bestand, nährte er den Glaubenshaß; denn die Ausrottung der Ketzer war sein Ziel. Erst als er vom Papste selbst, als unverträglich mit der Ruhe der Kirche*), aufgehoben wurde, brach unter Joseph II. die Morgenröthe der Duldung in katholischen Ländern an. Kaum aber stellte der Papst Pius VII., der Infallibilität des römischen Stuhles selbst in kirchlichen Angelegenheiten zum Trotz, diesen Orden wieder her, als er auch sogleich die Duldung und den Frieden zwischen Katholiken und Protestanten zu untergraben begann, wovon

*) Eigene Worte des Papstes in der Aufhebungsbulle Dominus ac redemptor etc.

wir in unsern Tagen die traurigen Resultate sehen und, wenn nicht eine gesunde Politik diesen Unruhstiftern entgegentritt, deren noch mehre sehen werden. Denn so waren, sind und bleiben die Jesuiten, wie es auch ihr General bei ihrer Aufhebung sagte: sint, ut sunt, aut non sint! Was war also von Interceſſionen protestantischer Mächte zu Gunsten der unterdrückten schlesischen Glaubensgenossen zu hoffen, solange der Jesuiten-Orden die Herzen der Kaiser in seinen Händen trug! Vergebens zeigten daher die evangelischen Regierungen dem Kaiser die sich immer erneuernden Vexationen und Friedensbrüche der römischen Partei in Schlesien an; diese wurden höchstens bisweilen von oben herab desavouirt, und den Unterdrückern größere Vorsicht empfohlen. Vergebens rügten es die evangelischen Reichsstände: daß, während die Juden, die Christum lästerten, in den östreichischen Staaten ungehindert wohnen und ihren Gottesdienst halten könnten, dies den evangelischen Christen untersagt sei. Vergebens wiesen sie auf die Gefahren hin, welche daraus für Oestreich und Deutschland entständen, daß der Erbfeind, die Türken aus der durch die Bedrückungen der Protestanten in Ungarn und Schlesien herbeigeführten Unzufriedenheit, welche die kaiserliche Macht schwächte, den größten Vortheil zögen. Vergebens nannte eine schwedische Note die jesuitische Politik, die den evangelischen Schlesiern auch ihre Schulen entzog, um ihnen den letzten Rest einer religiösen Bildung zu rauben, „julianische Künste;" vergebens erinnerte dieselbe Note daran, daß es dem Kaiser doch unmöglich von Nutzen sein könne, wenn er seine protestantischen Unterthanen zur Auswanderung nöthigte und somit einst über Einöden herrschen würde. Es war Alles umsonst! Nur das drohende Schwerdt Carls XII. von Schweden rettete die Fürstenthümer Liegnitz, Brieg, Wohlau von den auch dort schon begonnenen Bedrückungen, unter welchen die Erbfürstenthümer schon längst seufzten. Erst die preußische Besitznahme gab den Letzteren, wenn auch nicht die entzogenen Kirchen und Kirchengüter, doch die Freiheit des öffentlichen Gottesdienstes, die Schulen und die verlorenen bürgerlichen Rechte zurück, und ließ den Protestantismus in Schlesien nach einer mehr als hundertjährigen Bedrückung endlich wieder frei athmen. Denn der Jesuitismus weicht nur der Gewalt; anderen Bewegungsgründen, mögen sie religiös oder philosophisch oder politisch sein, opfert er sein Princip, den Protestantismus auszurotten, nicht auf.

Dies römische, von den Jesuiten vorzüglich ausgebildete Princip war das leitende der kaiserlichen Regierung bei ihren Maasregeln gegen die evangelische Kirche in Schlesien im 17. Jahrhunderte. Daher die lichtensteinischen Dragonaden, daher der Treubruch des Majestätsbriefes und des dresdener Accords, daher der harte XIII. Artikel des westphä-

lischen Friedens, welcher in demselben Tractat den Protestantismus in den unmittelbaren schlesischen Fürstenthümern der Discretion des Jesuitismus überließ, wo das Normaljahr die Rechte der katholischen Kirche unter evangelischer Herrschaft sicherstellte; daher die Wegnahme hunderter von evangelischen Kirchen 1653/4; daher die Beraubung der politischen Rechte; daher 1675 der neue Treubruch, des westphälischen Friedens sogar, durch die Wegnahme der evangelischen Kirchen in den Fürstenthümern Liegnitz, Brieg, Wohlau, ja sogar im Oels'ischen und im Stadtgebiet von Breslau. Ob die jesuitischen und römischen Grundsätze von der Ausrottung der Ketzer und der Rechtmäßigkeit des Treubruchs gegen dieselben, die uns bei den schlesischen Verfolgungen verkörpert entgegentreten, einer Vertheidigung und zwar im 19. Jahrhunderte fähig seien; ob ihre Anwendung auf den Protestantismus in Schlesien durch einzelne, verhältnißmäßig aber nur geringe Ungerechtigkeiten der protestantischen Partei in jenen Zeiten gerechtfertiget wird; oder ob nicht diese protestantischen Fehltritte vielmehr gerade durch die offenbaren und großen Ungerechtigkeiten, Treubrüche und Grausamkeiten der römischen Partei, die aus diesen Grundsätzen entsprungen waren, entschuldigt werden können? — Das zu entscheiden, überlassen wir nun der unparteiischen von confessioneller Einseitigkeit nicht befangenen aufgeklärten öffentlichen Meinung.

Druck von F. A. Brockhaus in Leipzig.

Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google